
Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie



JAHRBUCH
FÜR
PHILOSOPHIE
UND
SPEKULATIVE THEOLOGIE.

HERAUSGEGEBEN

UNTER

MITWIRKUNG VON FACHGELEHRTEN

VON

DR. ERNST COMMER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT IN BRESLAU.

VIII. JAHRGANG.

Mit einer Phototypie.



PADERBORN.
DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGH.
1894.
Zweigniederlassungen: Münster i. W., Osnabrück und Mainz.

Inhalt des achten Bandes.

Berichte.

Druckfehlerberichtigung.

S. 217 Zeile 3 von oben lies: auf ihren Akt und ihr Objekt.



DIE LEHRE DES ARISTOTELES ÜBER DAS VERHÄLTNIS GOTTES ZUR WELT.

Von Dr. M. GLOSSNER.

Das Bestreben, die Geister aus der Zerfahrenheit, in welche sie durch den modernen Subjektivismus mit seinen einander durch Kühnheit und Absurdität überbietenden individuellen Weltanschauungen und willkürlichen Konstruktionen versetzt wurden, wieder zur Einheit und Gemeinsamkeit objektiven und allgemein anzuerkennenden Wissens zurückzuführen, wird durch nichts in dem Grade gefördert als durch das Studium der aristotelischen Philosophie. Die Philosophie des Aristoteles bildet den gemeinsamen Boden, auf welchem sich die verschiedensten nach Konfessionen und Nationalitäten auseinandergetretenen Richtungen und Denkweisen einander wieder nähern und verständigen können. Das allgemein Menschliche, das ewig Mustergiltige ist wie in der Kunst, so auch in der Wissenschaft bei keinem Volke in dem Maſse zum Bewuſstsein und Ausdruck gelangt, wie bei den Griechen. In ganz hervorragender Weise gilt das Gesagte von der Philosophie. Die griechische Philosophie ist keineswegs ein rein nationales Produkt, sondern trägt das Gepräge der reinen Entwickelung des menschlichen Gedankens. Soweit aber im Entwickelungsgang der griechischen Philosophie von religiöser Einwirkung die Rede sein kann, ist es nicht die Religion in der bestimmten nationalen Form und sind es nicht specifisch griechische Anschauungen, die auf die reifsten und vollendetsten Erzeugnisse des griechischen Denkens Einfluſs gewannen, sondern der reine, aus mythologischer Umhüllung geschälte Kern der allgemeinen religiösen Überlieferung, also der allgemeinste und wesentliche Inhalt der natürlichen Religion, wie er in der Vernunft selbst angelegt ist. (Vgl. Arist. Metaph. *Λ* 8. 1074 b 9 ff.)

Von diesem Gesichtspunkte sind die uns vorliegenden neuesten Arbeiten über die Gotteslehre des Stagiriten[1] mit Freude zu begrüſsen, die freilich nicht immer eine ungetrübte ist. Zu-

[1] Aristoteles' Metaphysik in Bezug auf Entstehungsweise, Text und Gedanken klargelegt bis in alle Einzelheiten. Mit einem Prodromus über Aristoteles' Lehre vom Willen und einem Epilog über Pantheismus und Christentum. Von A. Bullinger. München 1892. Vgl. des Aristoteles Erhabenheit über allen Dualismus u. s. w. Von dems. München 1878. — Dr. E. Rolfes, die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen. Berlin 1892.

nächst nämlich hat man sich auf gewisser Seite im Gegensatze zum mittelalterlich-scholastischen einen „Aristoteles der Neuzeit“ kritisch-philologisch und philosophisch zurecht gemacht. Diesen Aristoteles hat man dann zum Dualisten gestempelt und ihm die Lehre unterschoben, das höchste Princip bewege eine von ihm unabhängige Welt ausschliefslich als Zweck in völlig unbewufster Weise, wie etwa der Magnet das Eisen. Dieser mit allen Grundsätzen der aristotelischen Philosophie in Widerspruch stehenden Auffassung ist unter andern der unermüdliche und streitbare philologisch-philosophische Aristoteliker von Dillingen, A. Bullinger, entgegengetreten, um aber nun seinerseits den griechischen Denker zum Vorläufer Meister Eckarts und Hegels, zum Monisten, und zwar zu einem, der Immanenz und Transcendenz zu verbinden wisse, also, wie wir sagen wollen, zum Theosophen zu machen.

Diesen „Aristoteles der Neuzeit“ will Bullinger der Gegenwart wieder zugänglich machen (des Aristoteles Erhabenheit u. s. w. S. V). Aristoteles und Platon lehren nach ihm im Grunde dasselbe. Im aristotelischen Gott ist die Ideenallgemeinheit, die Platon lehrt (S. VI). Die Materie ist beiden etwas an und für sich Nichtiges, eine blofse Fiktion des Denkens. Mit Unrecht liest man in Aristoteles eine unpersönliche Unsterblichkeit hinein (S. VII). Zum Verständnis des Aristoteles reicht philologische Akribie nicht aus, man mufs den Geist und Zusammenhang erfassen. Z. B. Sätze wie: „Die Arzneikunst ist gewissermafsen die Gesundheit“, versteht nur der Orientierte. Dieser sieht darin die Identität der Form mit dem bewegenden Princip. Die ὕλη aber ist nichts aufser Gott Bestehendes, sondern das Hegelsche Sein = Nichtsein. Der positive Grund in materieller und formeller Hinsicht der endlichen οὐσίαι ist in Gott die göttliche ἐνέργεια (S. 3). In diesen Äufserungen liegt Wahres und Falsches bunt durcheinander. Die Behauptung, die göttliche ἐνέργεια sei der positive Grund der Dinge in materieller und formeller Hinsicht, könnte an sich in einem zulässigen Sinne aufgefafst werden; denn Gott ist in der That als reine Energie schöpferischer Grund der Dinge nach Materie und Form. Dieser Auffassung aber widerspricht die Herbeiziehung der Hegelschen Formel: Sein = Nichtsein. Nach Hegel macht sich das göttliche Sein selbst zum Substrat der Weltverwirklichung, da ihm diese das Vehikel seiner Selbstverwirklichung zum absoluten Geiste ist. Diese Hegelsche Theorie schiebt B. dem griechischen Philosophen unter. „Gott bringt nur sich, resp. in seiner unendlichen Kraft als Mögliches Gegebenes her-

vor.“ (Arist. Metaphys. S. 54.) „Die Wirklichkeit der Welt sind lediglich die Gedanken Gottes.“ (Ebend. S. 61.)

Diese Auffassung der Materie als des im Sinne des Möglichen und Gestaltbaren gedachten göttlichen Seins entspricht nicht der wahren Meinung des Aristoteles, dem die Materie einerseits ein reales Konstitutiv der Körper bildet, während er sie andererseits von dem göttlichen Sein, das er als reine Wirklichkeit bestimmt, vollkommen ausschliefst.

B. spricht zwar von Schöpfung; wie er sie aber versteht, zeigt die Behauptung, die vielen Principien seien bei Aristoteles = einem Princip, dem göttlichen Geiste. Also ist, da eines dieser Principien die Materie bildet, auch diese mit dem göttlichen Geiste identisch. Dafs durch diese Identifizierung Gott seinem reinen An- und Fürsichsein, als actus purus nicht entfremdet werde, ist eine leere Versicherung, die B. seinem Meister Hegel einfach nachspricht. Gott ist nach Aristoteles zwar bewegende Ursache und Zweck der Welt, nicht aber der immanente Zweck der Welt; sonst wäre ja der göttliche νοῦς gleich der Weltordnung, die doch Aristoteles, wie die Ordnung des Heeres vom Feldherrn, von Gott und der sie bewirkenden göttlichen Intelligenz ausdrücklich unterscheidet. (Metaph. XII. 10.)

Die Materie wird nicht aus der Macht Gottes, sondern nur durch die Macht Gottes; denn diese kann sich als absolute Wirklichkeit wohl bewirkend, bewegend, als Wirkursache bestimmend, nicht aber als bestimmbar verhalten. Gegen den Einwurf, Aristoteles fasse Gott als actus purus, schliefse also die Materie aus dem Sein Gottes aus, beruft sich Bullinger auf die von Aristoteles gelehrte Einheit des Princips (des Arist. Erhabenheit u. s. w. S. 5). Diese kann jedoch bestehen, auch wenn der wesentliche Unterschied immanenter (Materie und Form) und transeunter Ursachen (Wirk- und Zweckursache) aufrecht erhalten wird, alsdann nämlich, wenn man Gott als schöpferische Ursache denkt, der die Welt nach Form und Stoff das Dasein verdankt. Noch mehr: die Einheit des Princips (εἷς κοίρανος ἔστω) wird nur unter der Voraussetzung gewahrt, dafs Form und Materie zwar den Dingen eigen, aber durch absolute (schöpferische) Setzung ihnen verliehen sind durch eine überragende Ursache, die keinen Gegensatz in sich trägt, aus der also auch kein Sein mit der Doppelfunktion des Bestimmbaren und Bestimmenden (wie B. will) herausgesetzt sein kann. Die Einheit des Princips wird nämlich nicht nur durch die Annahme einer Gott gegenüberstehenden und von ihm unabhängig bestehenden Materie aufgehoben, sondern auch durch die Hinein-

tragung der Materie oder passiven Potenz in Gott selbst. Der Monismus (Pantheismus) ist sozusagen nicht minder dualistisch als der erklärte und principielle Dualismus selbst, indem er ein dem Zwiespalt verfallenes, mit sich selbst verfeindetes Sein als das ursprüngliche setzt. Die Einheit des Princips besteht demnach, sofern Gott als der wirkende und finale, die Dinge nach Form und Stoff, also schlechthin setzende Grund begriffen wird; nicht aber darf die Einheit des Princips in dem Sinne ausgelegt werden, dafs Gott sein eigenes Sein zum Stoffe (Substrate) der Schöpfung macht. In dem letztern Falle würde überdies auch von einer Schöpfung überhaupt nur mehr mifsbräuchlich und zum Zwecke der Täuschung Unbefangener geredet werden können.

Die aus Met. VIII, 16 angeführte Stelle (vgl. B. Aristot. Metaph. S. 68): „Die letzte Materie und die Form sind eins", kann nicht von einer schlechthinnigen Identität von Form und Materie, sondern nur von der aus ihrer Vereinigung entstandenen Einheit des konkreten Körpers verstanden werden. Denn darüber kann kein Zweifel bestehen, dafs Aristoteles die aus der Verbindung von Form und Materie resultierende Einheit nicht als eine accidentelle, sondern als eine wesenhafte betrachtet, als eine Einheit, die gänzlich unvermittelt, nicht durch irgend ein Band, sondern unmittelbar dadurch besteht, dafs die Materie als an sich reine Bestimmbarkeit durch die Form zu einem Wesen dieser oder jener Art bestimmt ist. Aristoteles will demnach sagen: Die letzte Materie ist nichts anderes als die durch die Form verwirklichte Möglichkeit; man braucht also keinen weiteren immanenten Grund der Einheit beider zu suchen. Die Zusammengesetztheit der aus Form und Materie bestehenden Körper ist damit nicht geleugnet, der Dualismus immanenter Wesenskonstitutive des beweglichen, natürlichen Seins nicht aufgehoben.

Gegen die Identität von Form und Materie spricht entschieden △ 28 der Metaphysik; denn hier ist nicht allein, wie B. meint (Arist. Metaph. S. 51 f.), von der logischen, sondern von der realen Gattung die Rede, und insbesondere ist die Einteilung des Seins nach den Kategorieen eine die Dinge selbst und ihre realen Bestimmungen berührende. Wenn nun das Sein der Kategorieen das reale Sein ist, so gilt dies auch von dem durch die Kategorieen sich hindurchziehenden möglichen und wirklichen Sein. Doch darf hieraus nicht gefolgert werden, dafs sich in jeder Kategorie wie in der der Substanz eine reale Zweiheit der Principien finden müsse; denn in den übrigen Kategorieen ist das mögliche Sein infolge des der Substanz innewohnenden

Möglichkeitsprincips, nämlich der Materie. Die Substanz ist quantitativ, für accidentelle Formen empfänglich, leidend, der Ortsveränderung unterworfen nicht auf Grund besonderer accidenteller Potenzialitäten, sondern infolge der radikalen Potenzialität, der die Substanz durch die Materie unterworfen ist.

Daſs im Sinne des Aristoteles das in den Kategorieen ausgesagte Sein nicht real ein und dasselbe ist, ergibt sich schon aus dem Gegensatze, in welchen die aristotelische Ontologie zu den Eleaten tritt, deren einheitliches Sein Aristoteles aufs entschiedenste verwirft, indem er bei jeder Gelegenheit den Satz einschärft: *τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς* und jener eleatischen Einheit des Seins die verschiedenen Einteilungen desselben in das logische und reale, das mögliche und wirkliche, das Sein der Kategorieen u. s. w. entgegensetzt. Den Monismus (Pantheismus) der Eleaten aber würde Aristoteles lehren, wenn er dem Satze allgemeine Giltigkeit zugestehen würde: Das Mögliche werde zur Wirklichkeit dadurch, daſs die Wirklichkeit, die Form sich von sich abstöſst (B. Arist. Metaph. S. 53). Das Gegenteil ist Grundprincip des Aristoteles, nämlich daſs das zu verwirklichende Sein ein anderes wirkliches und in letzter und höchster Instanz eine reine unendliche Wirklichkeit voraussetzt.

Von der Auffassung der Materie im Sinne der Allgemeinheit und Bestimmbarkeit des göttlichen Denkens (B. des Aristot. Erhabenheit u. s. w. S. 9) findet sich bei Aristoteles auch nicht die geringste Spur. Im göttlichen Denken ist keine Unbestimmtheit und Bestimmbarkeit, kein Moment, das durch ein anderes Moment bestimmt werden müſste. Dieses ist ein Hegelscher, willkürlich in Aristoteles hineingetragener Gedanke. Die Stelle Metaph. XIII 3 enthält keine Reduktion der wirkenden auf die Formalursache (A. a. O. S. 12), vielmehr enthält sie ausdrücklich die Lehre, daſs die Form nicht das wirkende Princip ist, sondern ein solches (bei allem Werden, d. h. Gestaltet-Formiertwerden des Stoffes) voraussetzt. Die Dinge sind zwar thätig auf Grund ihrer Form, wie sie sich auf Grund des Stoffes leidend verhalten und das Allerformalste ist das Thätigste, aber die Ursächlichkeit der Form als solcher ist von der der thätigen Ursache völlig verschieden. Die Form verursacht als Konstitutiv, als immanenter Daseinsgrund; die wirkende Ursache dagegen setzt das vollendete Dasein voraus und bringt durch ihre Thätigkeit hervor. Nur materialiter können beide Weisen der Verursachung zusammenfallen, nicht aber formaliter, denn nichts bewirkt das eigene Sein, was von der Form gesagt werden müſste, falls sie bewirkend verursachen würde, d. h.

wenn das Informieren ein Bewirken wäre; wohl aber kann dieselbe Form in der einen Hinsicht als causa formalis, in einer andern als c. efficiens fungieren.

Der Grundsatz der Synonymie, aus welchem B. den Monismus ableitet, kann nicht die Identität von Ursache und Wirkung bedeuten, sondern ist in dem Sinne zu verstehen, dafs eine Wirkung irgendwie in der Ursache enthalten sein müsse, wie schon die Zusammenfassung des Wirkens der Natur und Kunst unter jenem gemeinsamen Begriff (der Synonymie) beweist. Die Wirkung ist in der Ursache enthalten: es frägt sich aber wie? ob dem specifischen, generischen Sein nach oder nach einer ganz allgemeinen Ähnlichkeit. Nur das Letztere gilt von dem Verhältnis der Welt zu Gott. Der Grundsatz der Synonymie ist also allerdings auch auf Gott anzuwenden, aber nicht in dem den realen Unterschied von Gott und Welt aufhebenden Sinne des Monismus. Das göttliche Sein als reine Wirklichkeit ist keiner Bestimmung, keiner Entwickelung fähig. Daher sind die (gemischten) Vollkommenheiten der Dinge (in gewissem Sinne deren Sein) in Gott zwar eminenter (eine Bestimmung, die der Scholastik angehört, von welcher sie Descartes, auf den B. sich beruft, entlehnte), nicht aber formaliter enthalten, was der Monismus behauptet und konsequent behaupten mufs. B. räumt diese Konsequenz ein, indem er die Weltschöpfung durch eine Entäufserung des göttlichen Seins, sofern dieses angeblich mannigfaltig bestimmbar ist, vor sich gehen läfst. Diese Deutung der aristotelischen Lehre ist mit dem Begriff des unbewegten Bewegers schlechterdings unvereinbar.

Der folgende Satz (S. 15): „Gott offenbart seine unendliche Kraft und Schöpfermacht dadurch, dafs er die Momente seiner selbst, die in ihm in rein geistiger Einheit ewig aufgehoben, zu gesondertem Dasein in seiner Schöpfung entläfst“ (Vgl. S. 23 u. S. 46 ebd., wo von einer Urmaterie und Urform in Gott geredet wird), ist nach Sinn und Ausdruck nicht aristotelisch, sondern hegelisch. Bullinger schreibt demnach Gott eine Materie zu und schliefst sie von ihm nur in dem Sinne „einer Masse von irgendwelcher Beschaffenheit“ aus; sie sei ein Drittes, in welchem Gott und die Welt eins sind, und bestehe als „die in Gott ewig wirkliche Kraft und Macht der Verwirklichung der Welt“ (S. 15). Weiterhin heifst es: Das Princip der Welt bewegt sich selbst in allem (S. 16). So mögen Schelling, Hegel, in gewissem Sinne auch Baader von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt reden; bei Aristoteles fehlen hierzu alle Voraussetzungen. Aristoteles tadelt den Empedokles, weil er die

φιλία sowohl zur wirkenden Ursache als auch zur Materie der Dinge gemacht habe (Metaph. XII, 10). Gleichwohl soll er selbst Gott zur Materie der Dinge machen und ihn, den unbewegten Beweger, sich selbst in allem Bewegen bewegt sein lassen!

Gott soll Form der Formen sein in idealer Einheit, in der Schöpfung diese auch zu gesondertem Dasein entlassend. Also wäre Gott die Idee der Welt, ein Idealwesen! Der entschiedenste Protest gegen diese Auffassung liegt in der aristotelischen Lehre vom Intellekt, der gerade aus dem Grunde, weil er Form der Formen ist, nicht in die Materie eingehen, sich nicht mit ihr vermischen, und daher auch nicht aus ihr erzeugt werden kann, sondern von aufsen kommend, mit dem Stoffe sich verbindet. Wäre der Intellekt Form der Formen im monistischen Sinne, so wäre derselbe bereits in der niedersten, im Stoffe versenkten Form latent enthalten und der Geist könnte aus dem Naturprozefs emporspriefsen, wie Stamm und Blüte aus der Wurzel. Steht demnach nach aristotelischer Lehre selbst der menschliche Geist über dem Naturprozefs, so gilt dies umsomehr vom göttlichen Geiste, der gerade als absolute, reinste Form über die Natur erhaben ist, sich also nicht als deren „Idee“ und zu verwirklichende immanente Form verhalten kann.

Richtig dagegen ist im folgenden (S. 19 ff.) gezeigt, dafs die beiden Bestimmungen, Gott sei wirkende und Zweckursache, sich nicht aufheben, sondern einander ergänzen. Am einfachsten erhellt diese Vereinbarkeit, wenn man annimmt, dafs Gott nach der wahren Meinung des Aristoteles die Dinge durch das mit ihrer Wesenheit und Natur ihnen eingepflanzte Verlangen (Begehren, Wollen) und so als Zweck bewegt. Der an Anaxagoras von Aristoteles geübte Tadel betrifft allerdings nur die mangelnde Bestimmung Gottes als einer Ursache, die sich in allem Wirken selbst zum letzten Zwecke hat; sie soll aber nicht den Pantheismus (Monismus) begünstigen, den Aristoteles in den Eleaten entschieden bestreitet. Denn nach Aristoteles ist das göttliche Sein als reine Wirklichkeit dem Werden in keiner Weise unterworfen. Gott ist ihm nicht ein sich selbst bewegendes Princip; er ist dies ebensowenig als das die Dinge absorbierende und deren Werden zum Scheine herabsetzende eleatische Sein, sondern der unbewegte Beweger eines von ihm selbst verschiedenen, durch seine Thätigkeit aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeführten Seins, eines Seins, das, aus Möglichkeit und Wirklichkeit (Materie und Form) zusammengesetzt, dem Werden und der Entwickelung unterworfen ist (S. 21).

Es ist nicht genug zu sagen: Gott werde inhaltlich nicht mehr, als er von Ewigkeit war (S. 22); denn Gott wird weder im absoluten Sinne, noch im relativen, d. h. in dem Sinne, dafs er sein ewig vollendetes Sein durch Entäufserung mitteilt, indem er es zum Substrat und in diesem Sinne zum Möglichkeitsgrunde oder der Materie der Dinge macht. Derartige Gedanken mögen in die Ideenkreise der Neuplatoniker, eines Meister Eckart, Nikolaus Cusanus, Giordano Bruno und anderer harmonisch sich einfügen, die Philosophie des Aristoteles weist sie als ein durchaus fremdartiges Element entschieden von sich.

Das Wesen der Welt ist dem spekulativen Monismus der göttliche Gedanke. Nach Aristoteles aber gehört der Stoff als reale Grundlage wirklicher Körperlichkeit mit zum Wesen der Dinge, ist nicht blofs Erscheinung, subjektives Phänomen. Die Behauptung: „Aus seiner reinen Gedankenwirklichkeit ist die Welt gesetzt, das Wesen der Welt ist der reine Gedanke, den Gott denkt" (S. 26), steht im Widerspruch mit allem, was Aristoteles lehrt von Gott und Welt.

Es ist allerdings eine Vorstellung, die man nur unberechtigterweise dem Stagiriten beilegt, wenn man ihn Gott von aufsen — das „aufsen" räumlich genommen — stofsen, bewegen läfst. Gott ist der Peripherie der Welt nicht näher als dem Centrum, und bewegt dieselbe ebensowohl von diesem als von jenem aus, sofern sein Verhältnis zur Welt überhaupt nicht ein räumliches ist, wiewohl von einem anderen Gesichtspunkte aus die bewegende Kraft mehr von der Peripherie als vom Centrum aus sich geltend macht. (S. 27 ff.)

Noch mehr aber als durch jene ungeeignete Vorstellung eines von aufsen Stofsens tritt man mit der Meinung des Aristoteles in Widerstreit, wenn man die „unbegrenzte" Kraft des ersten Bewegers in „Kräfte" auseinandergehen, sich entäufsern läfst. Gott bewegt weder in dem einen (dualistischen), noch in dem andern (monistischen) Sinne, sondern durch die Triebe, die er den ihrem ganzen Sein nach von ihm gesetzten Dingen eingepflanzt hat, Triebe und Strebungen, durch welche schon der kosmische Mechanismus besteht und unter fortwirkendem göttlichen Einflufs sich erhält. In diesem Sinne bewegt Gott als Ziel, als Begehrtes. Bei jener Vorstellung von der in den Weltkräften entäufserten Gotteskraft läfst sich dann freilich auch die Materie in Gott setzen und der Schein sich erwecken, als ob Gott gleichwohl als reine Energie festgehalten würde. Der Gedanke aber einer absolut wirklichen oder verwirklichten Möglichkeit ist von dem aristotelischen Begriff der reinen, aller

mit Möglichkeit behafteten und zu verwirklichenden Wirklichkeit vorangehenden, Wirklichkeit, eines actus purus weit verschieden. Oder will Bullinger den Begriff des actus purus im scholastischen Sinne, der jede reale Möglichkeit ausschliefst und derselben vorangeht, fest- und den Gedanken der Identität des Möglichen und Wirklichen oder des Possest (um uns eines cusanischen Ausdrucks zu bedienen) fernhalten? In diesem Falle hätte er zu zeigen, wie denn ein reiner Akt „Kräfte aus sich entlassen", den Unterschied in sich frei walten und dadurch in sich einen Werdeprozefs inaugurieren könne.

Es wurde bemerkt, dafs die Entstehung der Menschenseele von aufsen (*θύραθεν*) der Bullingerschen Ansicht widerstreite. In der letzteren müfsten entweder alle höhern Formen — bildlich gesprochen — von aufsen, aus dem Princip aller Wirklichkeit zu den vorausgehenden niederen kommend angesehen werden (S. 33), oder es dürfte ein solches Entstehen von aufsen auch von der menschlichen Seele nicht angenommen werden. Nur von dieser aber behauptet es Aristoteles. B. will das *θύραθεν* darauf beschränken, dafs der *νοῦς* nicht als eine blofs höhere Stufe im natürlichen Entstehungsprozefs eintrete, also in einem vollkommeneren Sinne als die vorangehenden Stufen aus dem Princip des Seins fliefse. Ist denn aber, fragen wir, die sensitive (tierische) Seele eine blofs höhere Stufe des vegetativen Lebens? Keineswegs! Gleichwohl läfst Aristoteles das Princip des tierischen Lebens nicht von aufsen in den Körper eintreten. Das *θύραθεν* ist also zwar nicht ein räumliches, wohl aber ein sachliches von aufsen und bedeutet, dafs die intellektive Seele die Potenzialität des Stoffes schlechthin überrage und deshalb nur durch schöpferische Setzung in den für sie disponierten Körper eingeführt werden könne und werde. Aus diesem Grunde kann aber die Materie nicht eine veräufserlichte göttliche Kraft, nicht die angeblich in Gott vorhandene mit der Wirklichkeit identische Materie oder Möglichkeit sein, da eine solche notwendig unendlich wäre und jeder Form, also auch dem geschaffenen Geiste, speciell der intellektiven Seele, die Grundlage der Verwirklichung darbieten müfste.

Kreatianisch, nicht dualistisch, erklären auch wir die aristotelische Lehre, verstehen aber unter Kreation die absolute Setzung des endlichen Seins, die Schöpfung aus Nichts — nicht aus einem relativen Nichts oder einer in Gott mit der unendlichen Macht identischen, in ihm aufgehobenen, im Geschöpfe aber „entlassenen" (passiven) Potenz oder (realen) Möglichkeit, eines aus Gott „herausgesetzten", veräufserlichten „Unterschiedes",

sondern aus dem Nichts absolut genommen, also ein schlechthinniges Setzen ohne Voraussetzung eines aufser Gott (Dualismus) oder in Gott (Pantheismus, Theosophismus) vorhandenen Subjekts (ex nihilo sui et subjecti).

Falsch ist demnach auch die Behauptung Bullingers, die Materie sei ein Drittes, Einheitliches zwischen Gott und Welt, etwas, was in Gott Gott, in der Welt Welt sei. (Erhabenh. u. s. w. S. 44. Ebenso in „Aristot. Metaphys." S. 227: „Die Materie . . . ist zu denken als ein Drittes, als die in Gott ewig wirkliche Macht und Kraft der Verwirklichung der Welt, in Gott nicht unterschieden von Gott".) Denn in diesem Falle wäre sie ein gemeinsames Substrat Gottes und der Welt. Gott würde somit alle Bewegungen und Veränderungen der Dinge in sich selbst, als seine eigenen Zustände erfahren. Statt der unbewegte Beweger zu sein, wäre Gott der absolute Prozefs. Oder auch, da im absoluten Prozefs nichts wird, seine Bewegung also im Grunde nur Schein, ein „Spiel" ist, so sänke Aristoteles auf den Standpunkt der Eleaten zurück, deren Gott es allerdings nur mit sich selbst zu thun hat. Mit andern Worten: Aristoteles wäre ein griechischer Hegel, dessen sophistische Dialektik er kannte, aber nicht adoptierte, sondern mit einer gewissen Verachtung behandelte und widerlegte (vgl. den Abschnitt über das princip. contradict. und die Dialektik des Möglichen und Wirklichen in der Metaphys.).

Wäre die Materie eine in Gottes Kraft vorhandene (bestimmbare, passive, reale) Möglichkeit der Dinge, so müfste es eine allem aufsergöttlichen Sein gemeinsame Materie geben. Nun ist aber nach Aristoteles die Materie der Himmelskörper eine andere als die der substantiellen Veränderung unterworfenen sublunarischen Körper; der Geist aber ist überhaupt nicht mit einer substantiellen Potenzialität, einem Stoffe behaftet; folglich ist auch die Gott und der Welt gemeinsame Materie eine der aristotelischen Metaphysik vollkommen fremde willkürliche Fiktion.

Die von B. vorgebrachten Gründe sind leicht zu widerlegen. Gott kann erster Beweger eines von ihm verschiedenen und von ihm hervorgebrachten Seins sein und doch in seinem Denken in gewissem Sinne nur sich selbst zum Objekte haben, wenn angenommen wird, dafs er, indem er sich selbst denkt und erkennt, in sich alles Erkennbare erkennt, so dafs also Gott wie durch seine Thätigkeit das universale in causando so durch sein Wesen das universale in repraesentando, keineswegs aber (wozu Gott von Hegel und Bullinger gemacht wird) das universale in essendo ist. Bezüglich der Form und Materie aber lehrt Aristoteles,

wie schon oben bemerkt wurde, zwar die Einheit derselben im zusammengesetzten, konkreten Sein, ihren unmittelbaren Zusammenschlufs zum einheitlichen Wesen, nicht aber die Identität beider. Wie könnte dieselbe Materie unter verschiedenen Formen existieren, wenn Form und Materie identisch wären? Hegel mag diese Identität annehmen, da sein Begriff des Werdens ein anderer als der des Stagiriten ist und nach ihm das sich Verändernde eigentlich sich gleichbleibt, zur Einheit mit sich zurückgeht. Hegel kennt eben nur das eine, nur scheinbar sich verändernde, Sein. Anders Aristoteles; er ist nicht Monist, wenn auch sozusagen Monarchist. Seine Grundsätze sind, einerseits: *τὸ ἓν λέγεται πολλαχῶς*, andererseits: *εἷς κοίρανος ἔστω*.

Was B. von der Gattung behauptet, sie sei die Einheit der sich ineinanderschiebenden Seinsbestimmtheiten, Gott aber sei Gattung eminenter, ist nichts weniger als aristotelisch. Nach Aristoteles ist die Gattung „entweder nichts oder ein Späteres" (de An. A 1.), keineswegs aber ein die Arten befassendes, in ihnen sich explizierendes Sein. Gott kann daher auch weder formaliter noch eminenter Gattung sein; denn Gattung sein drückt keine Vollkommenheit aus, sondern ist ein ens rationis, eine secunda intentio, der Reflex des den Körpern gemeinsamen Stoffes im logischen Denken, also eine Form des menschlichen, nicht des göttlichen Gedankens. Für Aristoteles beschränkt sich das Allgemeine — universale logicum, in essendo, im Unterschiede vom universale in repraesentando und in causando — auf das menschliche Denken und die materiellen Dinge (in denen es nur sein Fundament, nicht seine Formalität hat), keineswegs aber erstreckt es sich auf das rein Geistige. Hieraus erhellt, was wir von der Hegelschen Formel des „konkret Allgemeinen" (das durchaus nicht mit der Universalität einer Ursache oder eines Erkenntnismittels zu verwechseln ist), das sich in der Welt als Besonderheit manifestiert, zu halten haben.

Übrigens ist der Gedanke, den B. in Aristoteles finden will, dafs die unendliche göttliche Kraft sich als reale Möglichkeit, passive Potenz, Materie, in der Schöpfung verhalte, älter als Hegel. Von anderen Vertretern desselben (im Grunde geht er auf die Neuplatoniker zurück) abgesehen, hat ihn, wie oben angedeutet wurde, Nikolaus von Cusa in seiner Formel „Possest" ausgedrückt und mit Hülfe desselben die aristotelisch-scholastische Philosophie von Grund aus zu reformieren gesucht. Wir haben diesen Punkt in unserer Darstellung der cusanischen Philosophie als den bedeutsamsten hervorgehoben, aber selbst in Kreisen, in welchen wir auf Verständnis hoffen zu dürfen glaubten, ein

solches nicht gefunden. Der Sinn jenes Possest ist eben kein anderer, als der, dafs sich in der Schöpfung die göttliche Macht zugleich als aufnehmend — bestimmbar — und als thätig — bestimmend — erweise. Gleichwohl hat man nicht undeutlich eine Ungereimtheit darin ersehen wollen, dafs wir den grofsen Kardinal zu einer Art Vorläufer Hegels gestempelt. Da tritt nun in B. auf einmal ein erklärter Anhänger Hegels auf, der in demselben Gedanken, der Identität des aktiven und passiven Princips (die Schellings Sympathie für Bruno, der sie vom Cusaner übernahm, erweckte), den er irrtümlicherweise auch bei Aristoteles gefunden haben will, das auszeichnende Merkmal der Hegelschen Philosophie ersieht. Nun ist es zwar leicht, zu zeigen, dafs Aristoteles kein Hegel ist; es genügt, auf den einen Umstand hinzuweisen, dafs der griechische Philosoph aufs entschiedenste an dem Princip des Widerspruchs festhält, mit dem der Gedanke einer Selbstverwirklichung des Möglichen unvereinbar ist, während sich ebenso umgekehrt aus der Leugnung des genannten Princips seitens des Cusaners ergibt, dafs er auch in der Auffassung der Schöpfung als beruhend auf der Identität des Wirklichen und Möglichen, des Aktiven und Passiven mit seinem späteren Kompatrioten, ebenfalls einem Vertreter einer vermeintlich specifisch „deutschen“ Philosophie, einverstanden ist, mögen sich auch in der Durchführung jenes principiellen Gedankens aufser anderem alle jene Differenzen geltend machen, die zwischen der scholastisch-mittelalterlichen und der modernen Bildung obwalten. Wesentlich und von der hohen Warte der Spekulation und Begriffsdialektik angesehen unterscheidet sich der Hegelische Panlogismus nicht von der mehr in die Formen der Anschauung und des mathematischen Symbols sich kleidenden Philosophie des Cusaners. Denn, wenn einmal angenommen wird, dafs Gott in der Schöpfung sein eigenes Sein zum Substrate der Dinge macht, ist es nur konsequent, wenn die Formen des menschlichen Gedankens auf das göttliche Denken übertragen und zu Momenten des weltschöpferischen Prozesses gemacht werden, wie von Hegel geschah, dessen System insofern zweifellos einen formell-wissenschaftlichen Fortschritt über den Cusaner hinaus bezeichnet.

Wenden wir uns von dieser geschichtlichen Digression wieder unserem philologischen, von Hegel inspirierten Aristoteliker zu, so erklärt dieser die Stelle 429 b 14 (De Anima), demselben Geiste folgend, im Sinne einer gewissen Einheit der geistigen und sinnlichen Vermögen. Diese Einheit besteht allerdings in der Wurzel, der einheitlichen Substanz; die angeführten

Vermögen unterscheiden sich aber schon in dieser Hinsicht, sofern die sinnlichen Vermögen aus dem Kompositum, die geistigen aus der Seele allein, der ein die Leiblichkeit überragendes Fürsichsein zukommt, als ihrer Wurzel hervorgehen. Der Unterschied ist daher trotz der wurzelhaften Einheit ein wesentlicher. Jene Stelle wird aus diesem Grunde besser von der indirekten Erkenntnis des Einzelnen durch den Verstand zu erklären sein. (Vgl. unsere Sch. vom Princip der Individuation S. 25 f.) Die Hegelsche Formel des Unterschiedes in der Identität (der konkreten Identität) ist hier abermals nicht am Platze. Dasselbe gilt von dem „entäufserten" *νοῦς* in der Sinnlichkeit wie im sensiblen Objekt, dem *αἰσθητικόν* und dem *αἰσθητόν*.

Die Erörterung über den doppelten *νοῦς* verfehlt vollständig ihr Ziel (Des Ar. Erh. S. 60 ff.). Nicht erst, wie B. meint, im 5. Kap. des 3. Buches ist vom receptiven *νοῦς* die Rede, sondern bereits im 4. Kap. desselben Buches, wo die naturgemäfs von den niederen zu den höheren Seelenvermögen fortschreitende Untersuchung zur Erörterung des Denkvermögens gelangt. Dieses aber ist dem Aristoteles ein passives, receptives Vermögen, das Denken ein Leiden (in dem höheren Sinne des Vervollkommnetwerdens) durch das *νοητόν*; und da dieses ein völlig Abstraktes, Immaterielles ist, so ist, wie weiter ausgeführt wird, der *νοῦς δυνάμει* ein geistiges, organloses Vermögen. Nun erhebt sich aber die nicht zu umgehende Frage, wie das *νοητόν* auf den möglichen — passiven, receptiven — Verstand wirken könne, da es selbst nicht als eine Aktualität — etwa im Sinne der subsistierenden platonischen Ideenwelt — besteht? Auf diese Frage gibt das 5. Kapitel des 3. Buches die Antwort, die dahin lautet, dafs in der Seele aufser dem höheren Erkenntnisvermögen eine Kraft vorhanden ist, die das in den Phantasmen der Möglichkeit nach enthaltene Intelligible — *νοητόν* — zu einem actu Intelligiblen gestaltet und dadurch befähigt, den *νοῦς δυνάμει* zu informieren und aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit, zu wirklichem Erkennen überzuführen. Der *νοῦς ποιητικός* ist demnach nichts anderes als die Kraft, das Intelligible aus dem Sinnlichen zu abstrahieren; eine Kraft, die Aristoteles anzunehmen gezwungen war, wenn seine Psychologie mit seiner Physik und Metaphysik, denen zufolge das Wesen, der Inhalt der Begriffe, die Formen in den Dingen, nicht über ihnen bestehen, in Übereinstimmung gesetzt werden sollte.

Wie verhält es sich aber mit dem *νοῦς παθητικός* in demselben Kapitel? Er kann nicht identisch sein mit dem geistigen *νοῦς δυνάμει*, wovon in dem vorausgehenden Kapitel die Rede

ist, vielmehr ist damit ein sinnliches Vermögen gemeint, also entweder die Phantasie, oder die von Späteren ausdrücklich als Seelenvermögen aufgestellte sogenannte vis cogitativa (auch ratio particularis, bei Tieren vis aestimativa genannt); denn die von B. versuchte Erklärung des *φθαρτός* ist nicht genügend begründet. Dafs mit dieser Dreiheit der beim logischen, intellektuellen Erkennen beteiligten Vermögen — *νοῦς παθητικός, νοῦς ποιητικός, νοῦς δυνάμει,* von denen der erste das mittelbare, der zweite das unmittelbaue Material zur Aufnahme in den dritten liefert, indem das von der Phantasie dargebotene Erkenntnisbild, vom thätigen Verstand bearbeitet, im möglichen Verstand aufgenommen wird — drei Geister im Menschen angenommen werden, bedarf doch kaum einer ernstlichen Widerlegung, da nur von verschiedenen Funktionen und Vermögen der einen intellektiven Seele die Rede ist. Damit erledigen sich die Bemerkungen Bullingers S. 62. Die Thätigkeit des intellectus agens ist nicht die Denkthätigkeit, sondern besteht in der Bereitung des von der Phantasie dargebotenen Objekts zur Aufnahme im intell. possibilis, wodurch dieser actu denkend wird. Der Gedanke einer sich selbst beschreibenden Tafel, eines wenn auch nur accidentell sich selbst verwirklichenden, leidend und thätig zugleich sich verhaltenden Vermögens widerspricht allen Grundsätzen der aristotelischen Philosophie. B. ist über das Verhältnis der Sinnlichkeit zum *νοῦς* nicht richtig orientiert; nach Aristoteles übt dieselbe einen ursächlichen Einflufs auf den *νοῦς* aus. Die Aufgabe des thätigen Verstandes ist es, diesen Einflufs zu ermöglichen. Das im Phantasiebild enthaltene Intelligible wirkt aktuierend auf den potenziellen Intellekt in kraft der erleuchtenden Einwirkung des intellectus agens. Dies der Sinn der Vergleichung mit dem Lichte, das in gewissem Sinne die Farben actu sichtbar macht. In ähnlicher Weise nämlich macht auch der thätige Verstand das im Sinnlichen nur potenziell vorhandene, weil materiell-individuierte, Intelligible zu einem actu Intelligiblen. B., welcher der Phantasie nur einen „anregenden" Einflufs zugesteht („Dennoch hat in dem Prozesse seiner Selbstverwirklichung alles Äufserliche für den Geist nur die Bedeutung einer Anregung, eines Anstofses" S. 67), ist im Irrtum, wie sich schon daraus ergibt, dafs er dem Stagiriten die platonische Ansicht unterschieben mufs, das Intelligible sei unbewufst schlafend, schon in der Seele, und um dies mit der Abhängigkeit des geistigen Erkennens von der Sinnlichkeit zu vereinbaren, das Sinnliche als ein veräufserlichtes Geistiges in der Weise Hegels aufzufassen genötigt ist (S. 65). Das Hegelsche Ansich und die

aristotelische δύναμις sind indes himmelweit von einander verschiedene Dinge. Das „reine" Denken ist dem griechischen Philosophen unbekannt. Er kennt nur ein objektives, von der sinnlichen Vorstellung abhängiges Denken. Ohne irgend eine sinnliche Vorstellung vermag der Verstand hienieden nichts zu denken (l. 3. c. 5). Hierin liegt der Grund der unserem Denken in diesem Leben anhaftenden Schwächen, und den hieraus gegen die Geistigkeit und Unsterblichkeit der intellektiven Seele entnommenen naheliegenden Einwand weist Aristoteles mit den Worten zurück: οὐμνημονεύομεν u. s. w.

Mit dem keine Ausnahme gestattenden Ausdruck: *ἄνευ τούτου οὐδὲν νοεῖ* ist deshalb die Annahme, der *νοῦς* bedürfe zum Denken der höchsten Begriffe des Seins u. s. w. keines Phantasmas, nicht vereinbar (S. 66. 78. 86 a. a. O.). Zwar ist einleuchtend, dafs diese höchsten Begriffe — *πρῶτα νοήματα* — keinen adäquaten Ausdruck im Sinnlichen finden können, gleichwohl können sie ebenso gut aus dem Sinnlichen abgezogen werden, wie die konkreteren Begriffe, und unterscheiden sich nicht dadurch von diesen, dafs sie an sich intelligibel, jene aber es nicht seien, sondern dadurch, dafs sie von jeder notwendigen Beziehung auf den Stoff frei sind und daher sowohl von geistigem als materiellem Sein prädiciert werden können. Daraus nun, dafs hienieden alle Begriffe an Phantasmen geknüpft sind, folgt für einen künftigen Zustand der Seele nichts, da unter gänzlich verschiedenen Daseins- und Lebensbedingungen auch die Thätigkeitsäufserungen völlig verschieden sein müssen. Indessen bleibt, von allem anderen abgesehen, nach Aristoteles in der Seele der Schatz intelligibler Species, die ihr in unverlierbarer Weise eingeprägt sind, und deren sie sich für alle Fälle zu einer, wenn auch immerhin der sinnlichen Anschaulichkeit und Lebhaftigkeit ermangelnden Erkenntnis und Erinnerung in dem Zustande nach dem Tode zu bedienen vermag. Wir brauchen also keineswegs auf die vorgebliche Identität des Intelligiblen mit dem Sinnlichen als eines veräufserlichten Intelligiblen zu rekurrieren und eine Fortdauer der untergeordneten Energieen in höherer Potenz anzunehmen (S. 90), um ein wahres geistiges Leben der abgeschiedenen Seelen als möglich erscheinen zu lassen.

Müssen wir die B.sche Auffassung des wichtigsten Teiles der aristotelischen Metaphysik, der Lehre von Gott und seinem Verhältnis zur Welt, als durchaus verfehlt zurückweisen, so darf uns dieser Umstand nicht abhalten, das Verdienstliche der aristotelischen Studien Bullingers in anderer Hinsicht anzuerkennen.

Beispielsweise läfst er sich — ein allerdings nur negatives Verdienst — nicht verleiten, aus philologischen Gründen ganze Bücher der Metaphysik als unecht zu verwerfen (Aristoteles' Metaph. S. 32). Beachtenswert ist das Urteil über die Ordnung der metaphysischen Bücher (a. a. O. S. 33, S. 38: „Kurz, meine Meinung ist diese, dafs Aristoteles selbst noch in letzter Stunde das corpus metaphysicorum in der Weise, wie es uns vorliegt, zusammengestellt"). Wir konstatieren mit Befriedigung dieses Zeugnis, aus dem hervorgehen dürfte, dafs die Kluft zwischen dem „modernen", philologisch-kritisch geprüften und dem „scholastischen" Aristoteles nicht so grofs sein könne, um daraus auf unüberwindliche Schwierigkeiten des Verständnisses für die scholastischen Kommentatoren schliefsen zu müssen.

Die S. 38 der eben genannten Schrift gegebene Übersicht läfst die Logik aufser Betracht, die es gerade mit dem Sein im Sinne des Wahren und Falschen, dem von den Scholastikern sogenannten ens rationis (logicum), das zwar nur im subjektiven Denken (formell) gegeben, aber im Objekte begründet ist, zu thun hat, denn nicht diese, sondern nur das sophistische ens per accidens (*ὂν κατὰ συμβεβηκός*) „überläfst die Metaphysik dem Zufall".

In vielfacher, gröfstenteils berechtigter Polemik wendet sich B. gegen Zeller. Auf das Bedenken, wie die niederen Seelenteile des Leidens fähig sein können, da alles Leiden Veränderung sei, antwortet er mit dem Hinweis auf jene Art des Leidens, bei welchem „nur im Subjekte in psychischer Weise verwirklicht wird, was es in Möglichkeit, der Anlage nach, zuvor schon gewesen" (a. a. O. S. 7). In solcher Art leidet auch das Begehren, ist bewegt, wie es in anderer Hinsicht selbst bewegt. — Der im übrigen verdienstvolle Geschichtsschreiber der griechischen Philosophie schreibt Aristoteles die Ansicht zu, der Wille sei kein selbständiges Vermögen, sondern setze sich aus Vernunft und sinnlichem Begehren zusammen. Hiergegen verweist B. auf 433 a 22, b 5 ff. u. 434 a 5 ff., wo ein doppeltes Begehren, zwei Arten von *ὀρέξεις* unterschieden werden. Von Zeller ging diese falsche Deutung des Willens auch auf Heman über (Heman, die aristotelische Lehre von der Freiheit des Willens. Leipzig 1887), dessen Darstellung der aristotelischen Lehre von der Willensfreiheit im übrigen B. gegen Zeller in Schutz nimmt. Wir unsererseits vermögen uns dieser Parteinahme für Heman nicht anzuschliefsen. Heman macht Aristoteles gleichzeitig zum Deterministen und zum Verteidiger der Willensfreiheit und sucht diesen Widerspruch durch die vergebliche Wendung zu lösen,

dafs das, was dem Willen die Determination setzt, das Selbst, ein durch sich selbst mit Freiheit Werdendes und demnach auch mit Freiheit Wirkendes sei. (Arist. Metaph. S. 17.) Dafs Aristoteles die Freiheit als Wahlfreiheit und in diesem Sinne als Selbstbestimmung (also nicht blofs Zwang, sondern auch innere Notwendigkeit ausschliefsend) begreift, erleidet keinen Zweifel, so dafs auch Heman, wie manche andere, in diesem Falle fremdartige, moderne Ideen in die Texte des Stagiriten hineingelesen hat.

Die wohlverdiente Zurechtweisung wird den Erläuterungen des „gewaltigen Doktrinärs" v. Kirchmann zu den Büchern der Metaphysik zu teil. Von seiner vorgefafsten Ansicht, alle Verstandesbegriffe seien blofs subjektive Beziehungsformen, ausgehend, schulmeistert der Vertreter einer „realistischen" Philosophie den griechischen Philosophen in einer geradezu unausstehlichen Weise (B. a. a. O. S. 63 ff.). „Wenn Kirchmann, bemerkt B. (S. 67) unter Berufung auf seine innere Wahrnehmung, die blofse Subjektivität der Beziehungsformen betonend, solchen (d. h. die Wesenheit der Dinge erfassenden) Schlufs nicht gelten lassen will, so wird die Kompetenz seines diesbezüglichen Urteils in Frage gestellt durch seine greuliche Konfusion bezüglich anderweitiger aristotelischer Lehren." Über v. Kirchmanns Übersetzung der aristotelischen Metaphysik urteilt B. in einer Weise, die an Schärfe nichts zu wünschen übrig läfst. „Wir begegnen in der That in seiner Übersetzung oft horrendem Blödsinn." Dagegen wird die in der Langenscheidtschen Sammlung erschienene Übersetzung Benders von B. empfohlen. (A. a. O. S. 93 f.)

Der Exkurs über die Hyle nach Auffassung eines Philologen S. 77 ff. zeigt, welche seltsame Vorstellungen von den aristotelischen Grundbegriffen zuweilen in den Köpfen spuken. Bs. eigener Auffassung der Hyle als eines relativen Seins vermögen wir, nach allem bisher Gesagten, nicht zuzustimmen, da unmöglich ein und dasselbe Sein bestimmend und bestimmbar und der Hegelsche Gedanke eines sich selbst verwirklichenden Seins absurd und mit dem Widerspruchsprincip unvereinbar ist. Nur soviel ist an der Behauptung der Relativität des Seins der Materie richtig, dafs die Materie, obwohl real von der Form verschieden, doch durch ihr Wesen unmittelbar auf die Form bezogen ist; eine Beziehung, welche die Scholastiker treffend im Unterschiede von der prädikamentalen Relation als eine transcendentale bezeichneten. Die aristotelische Ontologie verlangt, dafs man zwischen Einheit und Einfachheit zu unterscheiden und ein zusammengesetztes und doch zugleich wesentlich ein-

heitliches Sein zu begreifen vermöge. Wer das nicht kann, dem bleibt, trotz aller Gelehrsamkeit, die aristotelische — und mit ihr die thomistische — Philosophie ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch.

Mit der monistischen Auffassung und Umdeutung der aristotelischen Metaphysik hängt die Art, wie B. den Gegenstand der aristotelischen Metaphysik bestimmt, zusammen (S. 72). Der Gegenstand der Metaphysik sei der erste, ursprüngliche Grund, der Grund von allem ist, und deshalb alles Seiende als Seiendes. In Wahrheit verhält es sich umgekehrt: indem nach aristotelischer Bestimmung die Metaphysik das Seiende als solches zum Gegenstande hat, erhebt sie sich auf dem Wege der Schlufsfolgerung zu dem ersten und ursprünglichen Sein — zur Erkenntnis Gottes.

Den Schlufs der Schrift über Aristoteles' Metaphysik (auf deren gröfseren speciellen Teil, Textkritik und Exegese einzelner Stellen wir, obgleich er es verdiente, nicht eingehen können), enthält einen Epilog „über Pantheismus und Christentum". Der Verfasser läfst sich hier die von den Anhängern Günthers (neuestens von Weber in seiner „Metaphysik des Christentums") beliebte Zusammenstellung der Scholastik mit Hegel gefallen, weist aber den Vorwurf der Unvereinbarkeit der angeblich beiden gemeinsamen „begrifflichen" (gegenüber der von Günther prätendierten „ideellen") Richtung mit dem Christentum als unbegründet zurück. Wir unsererseits müssen gegen diese Günthersche Verkoppelung der Scholastik mit Hegel Einsprache erheben. Die Begriffsphilosophie des Aristoteles und der Scholastik ist von ganz anderer Art als die Hegels. Wir haben uns anderwärts über diesen Unterschied zur Genüge ausgesprochen und können den Anspruch der Güntherschen Schule, in ihrer „positiven" Philosophie ein Antidotum gegen den Pantheismus zu besitzen, nicht gelten lassen. (B. Arist. Metaph. S. 249.) Vielmehr glauben wir darin bedenkliche pantheistische Elemente nachgewiesen zu haben (Jahrb. Bd. VI S. 15 f.).

Eine Fälschung der Geschichte der Philosophie liegt in der von Bullinger (dem allerdings erwünschte Bundesgenossen zufallen würden) ausgesprochenen und von Weber im Sinne einer tadelnswürdigen pantheisierenden Strömung als richtig zugestandenen Behauptung, seit Platon und Aristoteles handle es sich in der Philosophie um ein Sichbegreifen des Geistes im göttlichen Geiste, wenn damit ein anderes Ziel der sokratisch-scholastischen Philosophie bezeichnet sein soll, als in dem Streben liegt, alles Werden, insbesondere auch das menschliche Geistesleben, durch die Wirk-

lichkeit des unendlichen geistigen Lebens Gottes zu begründen. Über den historischen Thatbestand täuscht sich Weber; denn die Scholastik hat mit dem Hegelschen Gottesbegriff und der Hegelschen Auffassung des Christentums nichts zu schaffen. Was dann die Sache selbst betrifft, so ist es gewifs der Schöpfungsbegriff, durch den das Christentum wie durch eine tiefe Kluft von der Hegelschen Philosophie getrennt ist. Soweit ist Weber im Recht. Wenn er aber diese Kluft durch den Gegensatz von Wesensdiversität und Wesensidentität definieren will, so beruht dies auf einem falschen Vorurteil der Güntherschen Schule, die vergifst, dafs das Verhältnis der Geschöpfe zu Gott ebensosehr die Ähnlichkeit als die Verschiedenheit in sich schliefst.

Bullinger adoptiert den berüchtigten Ausspruch Hegels: Ohne Welt ist Gott nicht Gott (a. a. O. S. 251), unterlegt ihm aber den Sinn, dafs Gott ohne Welt nur unaufgeschlossener, absoluter, dreieiniger Gott, nicht aber unendlich multipliziertes Ich wäre. Dies ist nun freilich kaum der Sinn, den Hegel selbst mit dem angeführten Ausspruche verbindet; denn in seinem Sinne ist die Welt ein notwendiges Moment im eigenen immanenten Leben Gottes. Wahr und haltbar aber ist jener Satz auch nicht in der von B. ihm gegebenen, Immanenz und Transcendenz verbindenden Deutung. Ist das Sein Gottes mit dem Sein der Welt identisch, so kann sich Gott nicht als die überseiende, schöpferische Ursache der Welt verhalten. Es ist daher, um zu Aristoteles zurückzukehren, auch unmöglich, dafs der griechische Denker eine solche Identität lehrte, die den absurden Gedanken einer Selbsterzeugung einschliefsen und mit den obersten Grundsätzen seiner Metaphysik — bezüglich des Verhältnisses von Sein und Nichtsein, Aktualität und Potenzialität in Widerspruch stehen würde.

Die aristotelische Metaphysik läfst weder eine monistische noch eine dualistische (im Sinne einer Dualität unabhängig von einander bestehender Principien) Auffassung zu, beides — mag unsere Behauptung auch paradox erscheinen — aus demselben Grunde: der aristotelischen Bestimmung der Materie. Diese nämlich ist beschränkte, nicht unendliche Möglichkeit; sie müfste aber das letztere sein, wenn sie dualistisch als unabhängig von Gott bestehende, oder monistisch als mit der göttlichen Aktualität identische Möglichkeit zu denken wäre. Es bleibt also nur eine Deutung übrig, die von Brentano gegen Zeller mit Nachdruck geltend gemachte kreatianische, die erst jüngst eine sehr treffende und ausführliche Darstellung in der Schrift von Rolfes, „Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt

und zum Menschen", auf die wir schliefslich die Aufmerksamkeit des Lesers lenken wollen, gefunden hat.

In fünf Thesen erörtert der Verfasser die für das Verhältnis Gottes zur Welt in Betracht kommenden metaphysischen, psychologischen und ethischen Lehren des Stagiriten. Zunächst wird in unwiderleglicher Weise gezeigt, dafs Aristoteles Gott nicht blofs als Ziel, sondern als wirkende Ursache der Weltbewegung betrachte. Die dagegen erhobenen Einwendungen aus der Unbewegtheit des ersten Bewegers, aus dem in ausschliefslicher Selbsterkenntnis bestehenden Leben desselben u. s. w. finden eine nach unserer Ansicht überzeugende Widerlegung. Die zweite These dürfte den wahren Sachverhalt in einer vollkommen zutreffenden Weise zum Ausdrucke bringen; bei Aristoteles finden sich „die Prämissen, aus denen der Ursprung der Welt durch eigentliche Schöpfung gefolgert werden kann, und andererseits enthält sein System nichts, was nach seiner Absicht die Schöpfung ausschlösse" (S. 66). Die Leugnung der Präexistenz der Seele, (worüber trotz Zeller kein Zweifel obwalten kann) in Verbindung mit der Lehre, dieselbe stamme nicht aus der Potenz der Materie, sondern komme „von aufsen", führt unmittelbar auf den Gedanken einer schöpferischen Hervorbringung durch den Urgrund alles Seins (S. 89 ff., S. 148 ff.). Gleichwohl unterläfst es Aristoteles, den letzten Schritt zu thun und die Gott zugeschriebene unendliche Macht als die Kraft, dem schlechthin Nichtseienden Dasein zu verleihen, ausdrücklich zu bestimmen (S. 93 ff.). Es scheint, als ob der scharfsinnigste Geist der heidnischen Welt sich scheute, das gewaltige Wort, das alles aufser Gott in seinem wahren und unverfälschten Werte, in seiner absoluten Abhängigkeit und Nichtigkeit Gott gegenüber zeigt, auszusprechen, oder als ob Gott das erhabenste Zeugnis seiner Herrlichkeit nicht von einem der Weisen dieser Welt, sondern durch den Mund eines ungelehrten Weibes aus dem Offenbarungsvolke verkündet wissen wollte (II. Makk. 7, 28).

Ähnlich wie mit dem bedeutendsten Probleme der Metaphysik verhält es sich mit der Ethik. Nicht als ob die aristotelische Ethik ihre höchste Spitze und ihren tiefsten Grund aufserhalb Gottes suchte. Sieht doch Aristoteles das höchste Gut, die Glückseligkeit in der Verähnlichung mit Gott durch die Erkenntnis Gottes. Gleichwohl fehlt dieser Bestimmung des Zieles die wünschenswerte volle Klarheit, womit die Beschränkung auf das Leben im Diesseits zusammenhängt, da dem nicht christlichen Auge das jenseitige Leben des unsterblichen Geistes in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt bleibt; ein Dunkel, das

Aristoteles mit Mythen auszufüllen (wie Platon gethan) verschmähte. Die Resultate der Schrift finden sich am Schlusse in folgenden Worten zusammengefaſst: „Wir stellten fest, daſs Gott bei Aristoteles die Welt als wirkendes Princip, als lebendige Kraft bewegt. Daran schlossen wir den Beweis, daſs er auch allen Dingen das Dasein gibt, wobei wir freilich sahen, daſs die wahre und eigentliche Schöpfung von dem Philosophen nicht mit der wünschenswerten Entschiedenheit ausgesprochen wird. Wir überzeugten uns weiterhin, daſs der aristotelische Gott die Welt, die ihm das Dasein dankt, auch fortwährend unter seiner lebendigen Leitung erhält. Sodann beschäftigte uns der Mensch und die Natur der menschlichen Seele, und wir bewiesen mit Aristoteles ihre Geistigkeit, aus der sich wieder der höhere Ursprung und die ewige Fortdauer mit Notwendigkeit ergab. Was endlich die Frage nach dem Endziel des Menschen betrifft, so fanden wir freilich, daſs Aristoteles es in Gott aufweist, insofern er ja einerseits das Ziel aller Dinge ist, und andererseits der Mensch als vernünftiges Wesen dieses Ziel in selbstbewuſster Weise, vornehmlich als Verähnlichung mit dem höchsten Wesen durch die Erkenntnis, anzustreben hat. Dagegen vermiſsten wir das religiöse Moment, das Streben nach Gottähnlichkeit im Sinne einer durch Gottes Heiligkeit auferlegten und durch seine Gerechtigkeit überwachten Verpflichtung. Indessen sahen wir, daſs die Übergehung dieses Moments sich daraus erklärt, daſs Aristoteles nur die diesseitige Vollendung des Menschen zum Vorwurf seiner Ethik nimmt. Den Grund zu dieser freilich auffallenden Zurückhaltung waren wir geneigt, in den Schwierigkeiten zu erblicken, worein die sich selbst überlassene Vernunft bei jedem Versuche, die höchsten Fragen der Ethik zu lösen, sich verwickelt findet.“ (S. 194 f.)

DIE GRUNDPRINCIPIEN DES HL. THOMAS UND DER MODERNE SOCIALISMUS.

Von Dr. C. M. SCHNEIDER.

I.

Glaubensartikel der modernen Wissenschaft.

Derjenige würdigt den Socialismus schlecht, welcher ihn als eine vereinzelte Erscheinung in der modernen Zeitrichtung betrachtet. Er ist nichts anderes als der im Volksleben hervortretende Ausdruck der Entfremdung des menschlichen Geistes vom Christentum. Der Mensch kann wohl eine Konsequenz aus seinen wissenschaftlichen Ideen für seine Person von sich weisen, weil sie ihm unbequem ist. Damit bewirkt er aber noch nicht, dafs solche Konsequenz nicht besteht und dafs sie nicht praktisch sich geltend macht. Die Ideen sind wie das Sonnenlicht. Man kann die Thüren und Fensterläden schliefsen, es stiehlt sich durch alle Ritzen in das Innere des Hauses. „Christentum oder Wissenschaft? Wer denkt schärfer?“ So betitelte sich eine Broschüre, die uns vor wenigen Jahren zugesandt wurde. Die Antwort auf die gestellte Frage gibt thatsächlich die Zersetzung der menschlichen Gesellschaft, wie sie im Socialismus zum System wird. Das Christentum ist dem Verfasser eine für Kinder, Weiber, Greise und höchstens noch für Künstler interessante Traumwelt, ein subjektives Empfinden, wo man so schön von einem Vater im Himmel spricht. Aller Ernst, alle Würde, alle sachliche Wahrheit wohnt der Wissenschaft inne. Und warum? Hören wir den Grund.

„Eine stolze und grofsartige Leistung des menschlichen Geistes ist diese Wissenschaft, namentlich um der rücksichtslosen Schärfe und Nüchternheit willen, mit welcher sie um Aufdeckung der Wahrheit sich müht. Da ist keine Spur mehr zu finden von jenen hemmenden Vorurteilen, durch welche in

früheren Jahrhunderten die freie Forschung gelähmt war. Man ist nüchtern geworden und strebt mit unerbittlicher Festigkeit nach klarer Einsicht in die Natur der Dinge. Welche Zähigkeit entwickelt der heutige Gelehrte, wenn es gilt, den verwickelten Erscheinungen des Seienden nachzuspüren bis in die verschwindend kleinen Teile. Die früher unenträtselten Wirkungen müssen der alles durchspähenden Untersuchung die geheimen Kammern ihres Ursprunges eröffnen. Keine Rücksicht darf sich dem Gange der Forschung hindernd in den Weg stellen. Man denkt nicht mehr daran, sich zu beugen vor einer Bannstrahlen schleudernden Kirche. Alle Schlagbäume höherer Autorität, an denen früher gemeiniglich Halt gemacht wurde, sind, wenigstens im Gebiete der Forschung, niedergelegt. Staunenswert ist wirklich die Freiheit, mit welcher diese menschliche Wissenschaft ihren Weg verfolgt. Mit einer bewundernswerten Kühnheit wird selbst dem Weltenherrscher an seine Krone gegriffen, wo die wissenschaftliche Wahrheit solches verlangt und mit derselben Sicherheit werden die Gebilde des Abgrundes, vor denen die früheren Geschlechter bangten, in ihr verdientes Nichts zurückgewiesen. Ist's nicht ein Erfolg, auf den die Menschheit in Wahrheit stolz sein kann, wenn jene Bilder der Phantasie, welche frühere Jahrhunderte aus dem eitlen Fürchten und Hoffen des Menschenherzens zusammengezimmert haben, mehr und mehr dem Untergange verfallen?

„Freilich ist auch eine nicht geringe Kraftanstrengung des Geistes erforderlich, wenn man zu solch hoher Freiheit sich aufschwingen will. Ein unerschütterlicher Wahrheitsmut mufs entwickelt werden. Die Augen, welche früher durch allerlei unbewiesene Voraussetzungen und Vorurteile geblendet waren, müssen offen und frei in die Welt hineinschauen, um die wahre Natur der Dinge zu erkennen. Das Denken und Fühlen des Menschen mufs gereinigt und geklärt werden von jenen Schlacken. Erst dann wird es möglich sein, die nackten Thatsachen in der rein sachlichen Weise zu erfassen, welche das ausgesprochene Ideal der modernen Wissenschaft ist. Das Verfahren selbst ist klar und einfach. Die früheren Meinungen müssen auf der Stelle das

Feld räumen, wenn erst die Thatsachen mit ihrer gewaltigen Stimme zu Wort kommen. Allerdings will das Gemüt manchmal zurückbleiben hinter dem Verstande und dem raschen Fluge des nur nach voller Erkenntnis strebenden und durch keine selbstischen Wünsche aufzuhaltenden Denkens. Aber die Wissenschaft stellt an ihre Jünger die Forderung, dafs sie stark werden sollen gegenüber den Anwandlungen eines schwächlichen Gemüts; auch schöne, das Menschenherz beschmeichelnde Gedanken müssen ohne Bedenken drangegeben werden, wenn die strenge Wahrhaftigkeit der Wissenschaft dies verlangt. Wir Deutsche können uns rühmen, dafs unser Stamm in hervorragendem Mafse die Geistesstärke bewiesen hat, alte Vorurteile über Bord zu werfen und mit dem Mute und Ernste der Wahrheit die Wege zu gehen, welche von den Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung vorgeschrieben werden. Gerade die deutsche Philosophie und Specialwissenschaft hat in der Beseitigung aller hergebrachten Autorität sowie aller eigensüchtigen Wünsche und Träume, und in rücksichtsloser Festhaltung des geraden Weges der Forschung eine staunenswerte Beharrlichkeit bewiesen."

Wenn man nicht wüfste, dafs Kaufleute, die bereits bankerott sind, den gröfsten Aufwand machen, um die öffentliche Erklärung ihres Sturzes hinzuhalten, so würde man versucht sein, nach solchen Auseinandersetzungen die Vertreter der modernen Wissenschaft wie höhere Wesen anzustaunen, im Vergleich zu denen die Apostel unglückliche Schwächlinge waren; und die Martyrer des Christentums hätten gar keinen Wahrheitsmut gehabt, wenn der Grad jenes „Mutes" erwogen wird, mit dem diese Gelehrten des modernen Wissens, beschützt und ermutigt durch die staatliche Gewalt, „kühn" die Dogmen der christlichen Kirche als „Vorurteile", „Hemmnisse des Denkens", „unbewiesene Voraussetzungen", „Anwandlungen eines schwächlichen Gemüts" an den Pranger stellen und sich „den Bannstrahlen der Kirche" aussetzen. Glücklicherweise dauert für denjenigen, der, wenn auch nur ein wenig, den Schleier gehoben hat, die Illusion nicht lange; er erkennt diese Lobpreisung der modernen Wissenschaft bald als das, was sie ist: als den äufseren Glanz, mit dem sich der Banke-

rotteur umgibt, um die Leute noch so lange wie möglich zu täuschen.

Die moderne Wissenschaft will von Glaubensartikeln nichts wissen, welche die Principien des Wissens seien; und wer hat, nach eigenstem Geständnis, mehr Glaubensartikel in die Welt gesetzt, wie die moderne Wissenschaft? Glaubensartikel? Gewifs, für die moderne Wissenschaft wirkliche Glaubensartikel, an die niemand rühren darf und die niemand, weit entfernt beweisen zu können, nicht einmal dem Verständnisse zugänglich machen kann. Der Unterschied zwischen diesen und den christlichen Glaubensartikeln besteht einzig darin, dafs letztere in der höchsten Vernunft ihren mafsgebenden Grund haben, während die der modernen Wissenschaft einzig der Einbildungskraft entspringen und somit auch nur eine imaginäre Geltung besitzen, nicht aber wirkliche Früchte für die Erkenntnis zeitigen. Wir zählen als Beispiele einige solcher Glaubensartikel auf und zwar nach den anerkanntesten Vertretern der modernen Wissenschaft.

1. Die Schwerkraft oder Anziehung und Abstofsung.

„Ein Aberglaube in der Naturwissenschaft", so ist der Titel eines Artikels in der „Altpreufsischen Zeitung" (Nr. 37, 1880): „Nicht ein in den Köpfen des Volkes spukender Köhlerglaube ist es", so heifst es da, „der hier beleuchtet werden soll, sondern ein Aberglaube, der in der Naturwissenschaft selber in optima forma als ein Princip gilt, aus welchem dieselbe allen Ernstes eine Reihe der wichtigsten physikalischen Erscheinungen ableitet. Die Naturwissenschaft, die entschiedenste Feindin alles Aberglaubens, selbst davon befangen! Das klingt paradox. Dieser heute noch in der Physik in voller Herrschaft stehende Aberglaube ist die Annahme, dafs die Körper in sich die Kraft besitzen sollen, einander anzuziehen, selbst wenn sie durch weite Räume von einander getrennt sind. Der Zusammenhalt des Weltsystems, der Fall der Körper und ihr Gewicht, die Adhäsion und Kohäsion, die chemischen Verbindungen, die Wirkungen des Magnetismus und teilweise auch die der Elektricität — alles das soll auf Anziehung resp. Abstofsung beruhen; dafs es

nicht sofort jedem in die Augen springt, wie horribel und dem Verstande völlig unbegreiflich die Vorstellung von einer den Körpern innewohnenden Anziehungskraft ist, erklärt sich wohl daraus, dafs wir dieselbe sozusagen mit der Muttermilch eingesogen haben .... Wenn wir unsern Kaffee schlürfen, so haben, dessen bin ich überzeugt, 99 Procent unter uns und ich darunter die Vorstellung, dafs sie in den Mund aus der Tasse den Kaffee hineingiefsen, also eine Anziehung auf den Kaffee ausüben; und wir müssen uns Gewalt anthun, unsere Vorstellung dahin zu berichtigen, dafs wir eigentlich auf den Kaffee direkt gar keine Wirkung ausüben, sondern nur durch luftdichtes Anschliefsen der Lippen an die Tasse und Kaffeeoberfläche und durch Erweiterung des Brustkastens einen luftverdünnten Raum in uns erzeugen. Das Eintreten des Kaffees besorgt alsdann der Atmosphärendruck und sind wir ihm bisher den Dank dafür schuldig geblieben."

Dazu bemerkt C. Müller in der Zeitschrift „Natur", die wohl dem Verdachte gläubig-dogmatischer Richtung entrückt ist: „Wir machen kein Hehl daraus, dafs uns die Attraktion längst eines jener Gespenster ist, die nur langsam aus der Welt weichen, weil es so schwer ist, ein Positivum an die Stelle zu setzen." Und (1880, Nr. 26): „Die Attraktion hat Jahrhunderte hindurch wie ein Dogma bestanden, mit dem die Welt stand und fiel ... Wir sind indessen vollkommen überzeugt, dafs die Attraktion ein ‚non — sens' ist, ein Phantom, welches für die Gläubigen bisher etwa die Bedeutung der Ptolomäischen Weltordnung besafs, nach der sich bis Copernicus die Sonne um die Erde drehte. Es gewährt uns deshalb eine nicht geringe Genugthuung, dafs ein so skeptischer Naturforscher, wie Prof. Emil du Bois-Reymond in Berlin, auch zu denen gehört, welchen durch den leeren Raum in die Ferne wirkende Kräfte an sich unbegreiflich, ja widersinnig erscheinen, wie sie erst seit Newtons Zeit durch Mifsverstehen seiner Lehre und gegen seine ausdrückliche Warnung den Naturforschern eine geläufige Vorstellung geworden sind."

Da hat der Leser ein richtiges Dogma der modernen

Naturwissenschaft. Setzen andere den Massendruck an die Stelle dieses „Gespenstes der Schwerkraft“, so wird nur das Dogma gewechselt; bewiesen wird, trotz „des offenen Blickes“ der modernen Gelehrten, keines von beiden. Beides ist eine „leere Voraussetzung“, eine Stütze der Denkträgheit. Newton hatte gesagt, wenn eine solche Anziehungskraft existierte, so würde sie die objektive Grundlage für sein grofses, umfassendes Gesetz ausmachen. Die Vertreter der modernen Wissenschaft aber machen aus dem „wenn“, in voller Gläubigkeit, eine unbezweifelte Thatsache und stellen sie, trotz der „absoluten Voraussetzungslosigkeit der modernen Wissenschaft“, an die Spitze ihres Forschens. Hören wir noch einen andern unbestrittenen Vertreter der modernen wissenschaftlichen Richtung. Es ist Karl Vogt. („Natur“, Jahrgang 1888, Nr. 46 ff.)

2. Weitere Glaubensartikel der modernen Naturwissenschaft. a) Die Palingenie.

„Wie es in christlichen Landen“, schreibt Vogt, „eine Katechismus-Moral gibt, die jeder im Munde führt, niemand aber zu befolgen sich verpflichtet hält oder von andern befolgt zu sehen erwartet, so hat auch die Zoologie ihre Dogmen, die man ebenso in der Theorie bekennt wie in der Praxis verleugnet. Es geht ihnen, wie allen Glaubenssätzen und Mythen. Sie entstehen aus einem unscheinbaren Anfange, wachsen und gedeihen fröhlich während kürzerer oder längerer Zeit, wandeln sich je nach Bedürfnis um, so dafs man sie in dem veränderten Gewande kaum wiedererkennt, beherrschen sogar die Wissenschaft während einer gewissen Periode, haben aber schliefslich das Schicksal, dafs jedermann sie im Munde führt, ohne sie zu befolgen oder zu erwarten, dafs sie von andern befolgt werden. Es ist schwer, solchen Dogmen (nämlich der modernen Wissenschaft) zu Leibe zu gehen; um so schwieriger, wenn sie einen schönen, griechischen Namen haben, auf welchen man den Goetheschen Spruch anwenden kann, dafs ein Wort sich zur rechten Zeit einstellt, wenn der Begriff fehlt . . . . , Nehmen wir z. B. das Dogma der Palingenie. A. Lang sagt: ‚Wir müssen also bestrebt sein, in der Ontogenie auseinanderzuhalten

die ursprünglichen ererbten von den im Lauf der Zeiten veränderten Vorgängen und Erscheinungen. Die ersteren faſst Haeckel zusammen zu den Erscheinungen der Palingenie, die letzteren zu denen der Cönogenie.' Es sieht manches recht logisch aus, was doch unlogisch. Rütimeier hat die palingenetischen Erscheinungen das Erbteil von den Vorfahren, die cönogenetischen das erworbene Vermögen genannt. Das ist sehr schön; aber es fällt einem sogleich der Spruch von Goethe ein:

Von wem hat's denn der Groſsvater bekommen?
Er hat's genommen.

„Wo beginnt denn die Ursprünglichkeit und wo hat sie ein Ende? Man kann uns antworten mit Haeckel und dessen Schule: Wenn es überhaupt etwas Ursprüngliches im Organismus gibt (was immerhin noch nicht ganz festgestellt ist), so kann es nur das Protoplasma, der ungeformte Urstoff sein. Jede Veränderung des formlosen Protoplasma, mag sie so gering sein wie sie wolle, ist bereits das Resultat einer Anpassung an die Existenz-Bedingungen einer im Laufe der Zeiten gewonnenen Umbildung. Also auch nicht das allgemein angenommene und wirklich existierende Form-Element, die Zelle, kann etwas Ursprüngliches sein; denn wir wissen ja, daſs sich dieselbe aufbaut auf weniger differenzialen Materialien. Was bleibt uns also im gegebenen Falle von ursprünglich vererbten, von palingenetischen Elementen? Nichts als die noch im Leibe des Menschen umherbummelnden Leucocyten, die, nach Metschnikoff, schlieſslich nur dazu bestimmt sind, als Phagocyten aufzutreten, d. h. alles Unbrauchbare und Fremde, abgestorbene Form-Elemente und Mikroben, aufzufressen und zu assimilieren. Diese Elemente also wären die einzigen, ursprünglich vererbten, die einzig palingenetischen; alles übrige, alles, was Form hat, jeder Vorgang, welcher durch Form-Gestaltungen bedingt wird, wäre cönogenetisch, d. h. im Laufe der Zeit geändert. Palingenetisch also ist, nach Langs eigener Definition, nur das Protoplasma; cönogenetisch alles übrige, selbst das Ei, mit dem doch die Ontogenie erst beginnt.

„Man sieht, das unglückliche Wort ‚ursprünglich‘ führt in eine logische Sackgasse, aus der nicht herauszukommen ist. Es streicht die Häckelsche Palingenie vollständig aus. Aber vielleicht dient dieses Wort nur zum logischen Schmucke. Versuchen wir einmal, es wegzulassen. Also: Palingenetisch sind die ererbten, cönogenetisch die erworbenen Vorgänge und Charaktere. Wir kommen damit vom Regen in die Traufe. Wodurch unterscheidet sich, innerhalb der Art, das Individuum von seinem Erzeuger? Doch wohl nur durch allerlei, höchst geringfügige Eigentümlichkeiten, die bei der Abstraktion, welche wir Art nennen, gar nicht in das Gewicht fallen, aber durch Häufung und Ausbildung im Laufe der Generationen zu einem definierbaren Charakter entwickelt werden können. Bis auf diese höchst geringfügigen Erwerbungen ist also das ganze Individuum nur aus ererbten Eigentümlichkeiten zusammengesetzt, die Erwerbungen bilden eine verschwindende Gröfse.

„Genau so aber, wie mit dem Individuum, verhält es sich mit der Art und somit auch mit allen Kollektivbegriffen der Systematik, die ja von den Veränderungen der Arten abgeleitet sind. Nehmen wir ein konkretes Beispiel. Das jetzige Pferd stammt von den diluvialen Pferden ab. Die Unterschiede sind verschwindend klein und so beschaffen, dafs sie von der Ontogenie, wie sie gewöhnlich verstanden wird, gar nicht ins Auge gefafst werden können. Aber sie sind der einzige Erwerbteil unsrer heutigen Pferde. Alles übrige ist von den unmittelbaren Ahnen ererbt. Auch diese unabweisbare Reihe von Schlufsfolgerungen führt zur Absurdität. Die Palingenie ist nun alles und die Cönogenie gegenstandslos . . . . Die Entscheidung also, welche Vorgänge ererbt und welche erworben sind, liegt nicht in den (objektiv gegebenen) Begriffen, sondern in den Grenzen, die ich meiner Untersuchung stecke; sie ist subjektiv.“

Karl Vogt geifselt noch kostbarer die festesten (!) Grundlagen der modernen Wissenschaft: „Man streitet jetzt zum Teil mit sehr scharfen Waffen, jedenfalls aber mit kenntnisreichster Ausbeutung eines sich täglich mehrenden Materials über die Frage herum, wie der Aufbau des Schädels der Wirbeltiere zu

verstehen sei. Die von Oken und Goethe einst begründete Anschauung, dafs der ganze Schädel aus mehr oder minder veränderten Wirbeln gebildet sei, ist vollständig in die Brüche gegangen und hat keinen Verteidiger mehr. Was aber an die Stelle gesetzt werden soll, ob Metameren d. h. Ursegmente und welcher Art, oder Somiten, was etwa auf dasselbe herausläuft, oder eigentümliche Bildungen oder veränderte Kiemen-Bogen und Kiemen-Spalten; darüber ist man noch weit entfernt, sich verständigt zu haben. Ich kann hier nicht auf diese Streitigkeiten und die ihnen zu Grunde liegenden Untersuchungen eingehen; ich erwähne sie nur, um dem Leser einen Satz vorzuführen, den ich in einer unlängst erschienenen Abhandlung von C. Gegenbaur (Morphol. Jahrb., 13. Bd., 1. Heft, S. 111) finde: ‚Auch die Frage, ob in den dem Kopfe zu Grunde liegenden Metameren knorpelige Wirbel sich anlegten oder ob die 1. Anlage des Skelettes erst später erfolgt, kann durch die gegenwärtige Kenntnis der Kranioten nicht gelöst werden, da deren Kopf schon in seinem 1. Zustande *viele cönogenetische Momente* birgt.‘ Die unterstrichenen Worte hat Gegenbaur selbst hervorgehoben. Was ist aber der ganze Satz anders als eine Umschreibung der alten Phrase: Nichts Gewisses weifs man nicht? Erkläre ich nicht meine Unwissenheit, wenn ich sage, jeder Schädel ist von Anfang an gefälscht? Um das sagen zu können, müfste man doch den ungefälschten Schädel zeigen können. Wo aber existiert dieser? Nur in der *Phantasie*.“ Vogt zeigt dies noch an andern Beispielen, dafs die Fundamente der modernen Naturwissenschaft, auch in deren einzelsten Zweigen, Glaubensartikel, Dogmen sind, d. h., nach der Sprache der modernen Wissenschaft, „leere Voraussetzungen“. Wir nehmen noch einen sehr interessanten Fall heraus.

b) *Das Dogma des biogenetischen Grundgesetzes*.

„Die Entwickelungsgeschichte der Organismen zerfällt in die zwei nächst-verbundenen und verwandten Zweige: die *Ontogenie* oder die Entwickelungsgeschichte der organischen *Individuen* und die *Phylogenie* oder die Entwickelungsgeschichte der organischen *Stämme*. Die Ontogenie ist die

kurze und schnelle Rekapitulation der Phylogenie, bedingt durch die physiologischen Funktionen der Veredelung (Fortpflanzung) und der Anpassung (Ernährung). Das organische Individuum wiederholt während des raschen und kurzen Laufes seiner individuellen die wichtigsten von denjenigen Form-Veränderungen, welche seine Voreltern während des langen und langsamen Laufes ihrer paläontologischen Entwickelung nach den Gesetzen der Vererbung und Anpassung durchlaufen haben. (Haeckel, Anthropogenie, Motto.) Dies ist das Grundgesetz der organischen Entwickelung, das höchst bedeutungsvolle biogenetische Grundgesetz; der rote Faden, an dem wir alle einzelnen Erscheinungen dieses wunderbaren Gebietes aufreihen können, der Ariadnefaden, mit dessen Hülfe wir allein imstande sind, den Weg des Verständnisses durch dieses verwickelte Formen-Labyrinth zu finden. (Haeckel, S. 9.) Dieses das Dogma, welches in derselben Weise wie die bereits erwähnte Katechismusmoral immer und immer wieder, wenn auch zuweilen mit etwas abweichender Formulierung, als unerschütterlicher Glaubenssatz hingestellt wird; freilich oft nur, um als Zielscheibe für die Geschosse zu dienen, mit denen man unbewufster Weise das Bollwerk durchlöchert.

„Sehen wir uns zuvörderst nach den thatsächlichen Grundlagen um, auf welchen der theoretische Glaubenssatz aufgebaut ist. Die Vorfahrenkette jedes höheren Organismus, sagt man uns, stellt immer ein zusammenhängendes Ganze, eine ununterbrochene Gestaltenkette dar. Ja; wenn wir dieselbe aus mehr oder minder in die Augen fallenden Wahrscheinlichkeiten konstruieren. Nein; wenn wir die Thatsachen, auf welche diese Wahrscheinlichkeiten sich stützen, zu ordnen und miteinander in Verbindung zu bringen suchen. Es ist gewifs richtig, dafs wir niemals den thatsächlichen Beweis für die Abstammung der einen Art aus der andern, die früher gelebt hat, erbringen können, so wenig als wir den Beweis zu liefern vermögen, dafs ein Hase, den wir auf der Jagd schiefsen, von einem älteren Hasen abstammen mufs. Es sind immer nur Wahrscheinlichkeiten, mit denen wir in dem einen oder im andern Falle

zu thun haben. Aber diese Wahrscheinlichkeiten werden für uns zur Gewifsheit, sobald die beobachteten Thatsachen absolut keine andere Deutung zulassen. Jedermann findet in dem Schlusse, dafs ein geschossener Hase von einer Mutter, einer älteren Häsin, gesetzt und von einem Rammler gezeugt worden sein mufs, eine absolute Gewifsheit; und es dürfte wohl wenige Naturforscher geben, welche die Abstammung der heutigen Pferde von den diluvialen leugnen möchten. Die Descendenz also der jetzt lebenden Organismen in ununterbrochener Reihe von solchen, die früher gelebt haben, ist ein logisches Postulat für jeden, der nicht besondere schöpferische Eingriffe in der tellurischen Geschichte der Organismen statuiert, mit welchen man ja überhaupt nicht rechnen kann.

„Aber ist denn damit gesagt, dafs diese ununterbrochene Gestaltenkette sich uns als zusammenhängendes Ganze thatsächlich darstellt? Wir könnten vielleicht in solch zuversichtlicher Weise sprechen, wenn wir eine grofse Summe von Thatsachen zur Hand hätten, welche uns erlauben würden zu sagen: da uns die ununterbrochene Gestaltenkette von einer Unzahl von Arten und Formen aus verschiedenen Klassen bekannt sind, so dürfen wir der Analogie nach schliefsen, dafs es bei den andern, noch unbekannten, sich ebenso verhalten möge. Nun ist aber das gerade Gegenteil der Fall. Lang betont in seiner oben erwähnten Antrittsrede (S. 8), dafs ‚uns von keiner Seite die ganze Philogenie bekannt sei‘: und wir können sogar noch weiter gehen und sagen, dafs uns nur aufserordentlich lückenhafte Berichte vorliegen, dafs, wie Lang hervorhebt, ‚diese kärglichen Überbleibsel alle aus den Schlufsbänden des Berichtes stammen‘, dafs ‚der weitaus gröfste Teil des Riesenwerkes gänzlich zerstört ist‘. Wie reimt sich das mit der ‚ununterbrochenen Gestaltenreihe‘, die uns vorgeführt wird? Lang fügt freilich den Trost hinzu: ‚Glücklicherweise dürfen wir annehmen, dafs das wohlerhaltene Schlufskapitel eine kurze Inhaltsangabe enthält.‘

„Dieses Schlufskapitel ist nichts anderes wie die heutige Schöpfung. Wir können also Langs Anschauung auch so ausdrücken, dafs wir sagen: Aus der heutigen Schöpfung und

einigen wenigen Resten konstruieren wir hypothetisch die Abstammung derselben Schöpfung. Dafs diese Konstruktion der geschichtlichen Wahrheit um so näher kommen wird, je tiefer wir in die Kenntnis der heutigen Organismen eindringen, darf wohl angenommen werden. Mehr aber können wir nicht erwarten. Sehen wir uns deshalb nach den Thatsachen um und betrachten wir kritisch die ‚ununterbrochene' Ahnenreihe des Menschen.

„Der Mensch ist seiner ganzen Organisation und seinem Ursprunge nach ein echter Catarhinen-Affe und ist innerhalb der alten Welt aus einer unbekannten ausgestorbenen Catharinenform entstanden; so Haeckel (Anthropogenie S. 487). Lassen wir die endlosen Diskussionen über die Stellung des Menschen zu den Affen, über den Affen, neben den Affen für einen Augenblick beiseite, so ist kein Zweifel, dafs der Mensch den altweltlichen Affen oder Catarhinen am nächsten steht, besonders durch seine Bezahnung. Aber mit dieser ganz allgemeinen Erkenntnis ist auch die Ahnenreihe, insofern sie auf wirklich beobachteten Erscheinungsformen beruht, vollständig fertig; es sei denn, dafs man mit einigen französischen Forschern den im obern Miokän gefundenen Dryopithecus Fontanae, von dem nur ein Unterkiefer bekannt ist, als den ausgestorbenen Catharinenvater des Menschen betrachten will. Aber auch mit diesem ist die ‚ununterbrochene' Ahnenreihe des Menschen ein für alle mal unterbrochen. Die Brücke, welche von diesem Menschenaffen zu den andern Affen und von diesen zu den Halbaffen (Prosimiern) führen soll, gleicht dem Regenbogen, auf dem Walküren und andere Fabelwesen zur Walhalla reiten, der aber durch Reflexion entstanden ist; man kann weder die lebenden Halbaffen mit den lebenden Affen, noch die fossilen Halbaffen mit den fossilen Affen in genetische Beziehung bringen. Hier liegt alles noch in nebelhafter Verschwommenheit — es gibt in den älteren Terziärschichten (Eokän) Formen, die so sehr zwischen den Huftieren und ausgesprochenen Halbaffen mitten innestehen, dafs man nicht weifs, welcher von beiden Gruppen man sie zuteilen soll. Vielleicht weniger nebelhaft zeigen sich genetische

Beziehungen von wahrscheinlichen Beuteltieren aus der Jura-Zeit zu einigen Ordnungen der plazentalen Säugetiere, wie z. B. den Insektenfressern. Aber mit Ausnahme des nur durch einige Zähne bekannten und deshalb sehr zweifelhaften Stereognathus findet sich keine von den fossilen Beuteltieren zu den Huftieren oder den Halbaffen hinleitende Form. Noch weniger von den Beuteltieren zu den Schnabeltieren, von welchen sich stets mehr und mehr herausstellt, dafs sie nicht eine alte Stammform, sondern vielmehr eine durchaus degenerierte Gruppe relativ sehr jungen Ursprunges darstellen, da Reste derselben nur in den diluvialen Ablagerungen Australiens und nirgend anders gefunden wurden. Für die rein aus der Luft gegriffene Annahme, dafs die Reste, welche man in den Schichten der oberen Trias gefunden hat (Dromatherium, Mirolestes, Triglyphus, Tritylodon), bezahnten Schnabeltieren angehört haben mögen, fehlt aller und jeder thatsächliche Anhaltspunkt.

„Aber der Mensch ist doch ein Säugetier? Ohne Zweifel. Kann mir aber jemand, wenn auch nur mit annähernder Sicherheit, sagen, von welchen Formen diese bis jetzt als älteste bekannten triasischen Säugetiere und somit die Säugetiere überhaupt stammen? Wenn es irgend einem amerikanischen Krösus einfallen sollte, einen Preis von einer Million Dollars auf die Lösung dieser Frage zu setzen, so glaube ich, die Million würde hinlänglich Zeit haben, sich zu verdoppeln und zu verzehnfachen, ehe sie gehoben würde. Wir können uns nicht einmal eine hypothetische Form von Säugetieren konstruieren, die man als absolute Stammform betrachten müfste; und zwar ist dies meiner Überzeugung nach schon deshalb unmöglich, weil es nie eine solche gegeben hat. Weder die vergleichende Anatomie noch die Ontogenie noch die Paläontologie liefern uns dafür genügende Anhaltspunkte. Die widersprechendsten Anschauungen stehen einander gegenüber: Der konstruiert ein hypothetisches Ur-Säugetier; jener glaubt die Säugetiere von den Amphibien ableiten zu müssen, ein dritter gar und zwar ganz neuerdings von den Reptilien (G. Baur). Und schliefslich hat der eine eben so viel Recht wie der andere. Mit nicht weniger Fug könnte

man sogar die Behauptung aufstellen und mit mancherlei Gründen stützen, dafs die Säugetiere gar keine gemeinsame Wurzel besitzen, dafs die einen von Amphibien, die andern von Reptilien, andere sogar direkt von wirbellosen Urahnen herzuleiten seien. Wo aber, so frage ich, ist in diesem Mischmasch die ‚ununterbrochene‘ Gestaltenkette, die immer ein zusammenhängendes Ganze darstellt, zu finden? Und doch bildet diese Kette einen wesentlichen Grundpfeiler vom Dogma des biogenetischen Grundsatzes!

„Sehen wir uns den 2. Grundpfeiler an, der das dogmatische Gewölbe vom biogenetischen Grundgesetze stützt: ‚Die Ontogenie ist eine kurze Rekapitulation der Phylogenie. Es existiert immer ein vollkommener Parallelismus der beiden Entwickelungsreihen; die Reihenfolge der Entwickelungsformen ist dieselbe, nur mit dem Unterschiede, dafs in der ontogenetischen Reihe vieles ausgefallen ist, was in der philogenetischen Reihe wirklich gelebt hat.‘

„Es ist schwer verständlich, wie man in einer Geschichte, die man vor seinen Augen ablaufen sieht, eine Rekapitulation einer andern Geschichte finden kann, die man nicht kennt. Wir wiesen soeben nach, wie wir von keiner Art die Stammesgeschichte kennen; und trotz dieser Unwissenheit sollen wir in der individuellen Entwickelungsgeschichte die abgekürzte Stammesgeschichte erkennen. Nehmen wir aber einmal an, die Stammesgeschichten seien uns ebenso bekannt, wie sie uns nicht bekannt sind; und sehen wir zu, wie die Thatsachen mit dem Dogma stimmen, dafs die Formen-Reihen einander entsprechen in vollkommenem Parallelismus und dafs früher wirklich gelebt hat, was jetzt nur vorübergehend oder gar nicht ausgebildet ist. Ich wiederhole, was ich in einem jetzt abgedruckten Vortrage bereits vor 2 Jahren aussprach. Ich sagte damals: Das Gesetz könnte vielleicht für die Organe, im einzelnen betrachtet, anwendbar sein, müfste aber auch viele Einschränkungen sich gefallen lassen. Nehmen wir ein Beispiel. ‚Der Embryo eines Säugetieres besitzt während eines seiner frühesten Entwickelungszustände eine Rückensaite (corda dorsalis) und Kiemen-Spalten, ähnlich

wie ein Fisch oder ein niedriges Amphibium. Folgt nun hieraus, dafs das Säugetier einen Ahnen gehabt haben müsse, der auch im ganzen auf die gleiche Weise organisiert war wie der Embryo? Durchaus nicht. Ein so organisiertes Tier hätte nicht leben können. Zur Zeit, wo der Embryo eine Rückensaite und Kiemenspalten zeigt, besitzt er weder einen Darm noch Bewegungsorgane, weder ein Gehirn noch Sinnesorgane, die irgendwie ihre Funktionen ausüben könnten: alle diese Organe sind nur erst Anlagen, die etwas werden sollen. Ich frage, wie ein so organisiertes Wesen seine Nahrung sich verschaffen, seine Umgebung erkennen, kurz, durch eigene Thätigkeit seine Existenz hätte fristen können? Nein; der Ahn, welcher eine Rückensaite und Kiemenspalten besafs, mufste auch die übrigen Organe in funktionsfähigem Zustande besitzen, also in weit ausgebildeterem Zustande sein als der Embryo, der sie erst später entwickeln wird, wenn er zu freiem und selbständigem Leben berufen wird.

„Der Gegensatz springt so sehr in die Augen, dafs seine Wahrheit angenommen werden mufste. ‚Es ist in der That undenkbar', sagt Lang, ‚dafs z. B. der im Mutterleibe ernährte und in demselben eingeschlossene Embryo, so wie er in seinen aufeinander folgenden Entwickelungsstadien beschaffen ist, einst als selbständiges, erwachsenes und lebensfähiges Tier hat existieren können.' Aber der Satz gilt nicht nur von Embryonen, die im mütterlichen Körper ernährt werden, sondern auch von solchen, die im Ei eingeschlossen sind, also von allen Metazoen ohne Ausnahme. Es ist ebenso wenig denkbar, dafs ein Hühnchen als erwachsenes Tier in einem Zustande habe existieren können, wo es im Eie noch Kiemenspalten und Rückensaiten besafs; es ist ebenso wenig denkbar, dafs ein Fisch habe leben können in einem seinen embryonalen früheren Zuständen entsprechenden Zustande, oder eine Spinne etc. Jede Art durchläuft bei ihrer Entwickelung in dem Ei eine Reihe von Stadien, die wir uns, weder der äufseren Gestaltung noch der inneren Organisation nach, lebend und fortpflanzungsfähig denken können. Unter allen Umständen wird die Fähigkeit des selbständigen Lebens, mag sie nun früher oder später eintreten, durch vorausgehende

Entwickelungsstadien bedingt, die wir uns schon deshalb nicht als lebend denken können, weil die Lebensfähigkeit erst durch die weitere Ausbildung dieser Stadien erworben wird.

„Damit fällt aber auch das ganze ‚biogenetische Grundgesetz', wie es formuliert und immer wieder in dogmatischer Weise, gleich der Katechismus-Moral, vorangestellt wird. Und wie dieses biogenetische Grundgesetz das Fundament und Lebenselement ist für den Häckelschen Darvinismus, so fällt auch dieser damit. Was bleibt denn am Ende noch überhaupt von diesem Dogma der Naturwissenschaft? Von einem Parallelismus der äufseren Formengestalten kann gar nicht die Rede sein ... Derselbe ist stillschweigend, gemäfs den Thatsachen, aufgegeben. Es gibt keinen Parallelismus zwischen den Formen der Embryonen und denen der Ahnen. Er ist aufgegeben mit der Erkenntnis, dafs ‚man die Tierformen nicht ohne weiteres phylogenetisch auf ihre Jugendstadien oder Larvenformen zurückführen kann', er ist aufgegeben mit der Einsicht, dafs wir in einer Menge von Fällen ‚gewifs die Vorfahren nicht als Entwickelungsstadien auftreten sehen'; er fällt ganz zu Boden, wenn man Lang zustimmen mufs, der da sagt: ‚Die Entwickelung kann verschiedene Wege einschlagen und doch zu demselben End-Stadium gelangen.' Ganz gewifs! Aber was wird dann aus dem Parallelismus der Formenreihen? Unter verschiedenen Wegen der Entwickelung kann man doch nur dies verstehen, dafs ein erwachsenes geschlechtsreifes Tier, das wir vor uns haben, verschiedene Formenreihen in seiner Entwickelung durchlaufen haben kann, wie das ja bei Würmern so häufig der Fall ist. Welche dieser Formenreihen, die in den erwachsenen Tieren zusammenlaufen, ist nun der Formenreihe der Ahnen parallel und welche nicht? Nach dem Dogma des biogenetischen Grundgesetzes müssen beide der Formenreihe der Ahnen parallel sein; und doch sind sie nicht unter sich parallel!

„Die Ahnenreihe also mit parallelen Formgestaltungen verduftet schon in nächster Nähe; aber das Grundgesetz bleibt. Auf welchen Thatsachen beruht es? Zu seiner Begründung bedarf es zweier Faktoren: der Kenntnis der lebenden Tiere durch

alle ihre Entwickelungsstufen hindurch bis zum ausgebildeten, fortpflanzungsfähigen Tiere und der Kenntnis der fossilen Tiere von ihrem ersten Erscheinen an bis zur heutigen Schöpfung. Die letztere Urkunde ist aufserordentlich lückenhaft und wird stets lückenhaft bleiben ohne unsere Schuld; denn eine Unmasse von Tieren konnte uns in fossilem Zustande gar nicht überliefert werden. Aber wo Bruchstücke einer Urkunde überliefert sind, müssen diese wenigstens klappen. Wir gehen indessen nach dem ausgezeichneten Handbuche der Paläontologie von Zittel alle Klassen und Ordnungen durch, um Thatsachen zu finden, welche zu dem Schlusse berechtigen, dafs die Embryonen höherer Tiere, wenn auch in abgekürzter Weise, die Entwickelungsstadien der Stammformen durchlaufen — und wir finden keine einzige sichere Thatsache, welche geeignet wäre, das ‚biogenetische Grundgesetz‘ zu stützen. Wir sind am Ende zur Begründung dieses Dogma immer wieder auf ein unbekanntes, supponiertes Etwas verwiesen, nicht aber auf eine Realität. Das Dogma beruht auf Unterstellungen, nicht aber auf beobachteten Thatsachen.“ So weit Vogt über dieses neue Dogma.

Wir könnten noch andere „Dogmen“ aus der Naturwissenschaft, nach den anerkanntesten Autoritäten, anführen, wie das von der „kinetischen Gastheorie“, von den „Äthersphären der Moleküle“, von der „Bewegung des Lichtes“. Es genüge nur auf eines noch hinzuweisen, das so ziemlich an der Spitze von allen steht, wir meinen das vom „Äther“. Ein wahrer Deus ex machina: eine Ausdehnung, die unausgedehnt ist, eine Schwere ohne Gewicht, ein Überall und Nirgends, ein Unermefsliches, was jeden Augenblick allseitig begrenzt erscheint. Weifs man nicht, wie das Licht vom entferntesten Sterne, oder auch nur von der Sonne bis zu unserm Auge getragen wird, so springt gleich der Äther ein und löst das Rätsel. Ist man aufser stande, zu erklären, wie die Massen drücken oder sich an- und abziehen, so ruft man den Äther an und alles ist klar. Der Äther ist Wärmestoff, aber man darf dabei nicht an das Gefühl der Wärme denken, sagt Kant. Er erfüllt die ganze Welt und ist doch in Bewegung, nach demselben, setzt also einen Ort

voraus, wo er noch nicht ist, denn wie soll sich etwas dorthin bewegen, wo es ist. Er durchdringt alle Körper und umgibt sie, „seine Bewegungen sind gleichmäſsig in der ganzen Welt“ und verursachen trotzdem alle bewegenden Kräfte mit ihren Verschiedenheiten in der Bewegung, er nimmt diese Bewegungen überall in sich zurück: unwägbar, ist er der innere Grund der Schwerkraft. Er verursacht das Sehen im Auge, das Hören im Ohr, das Fühlen in der Hand, das Verstehen in der Vernunft, den Gefühlsakt in der Leidenschaft. Man nehme einmal dieses Wunderkind der Natur, den Äther, aus der modernen Naturwissenschaft heraus und sie sinkt hülflos in sich selber zusammen. Wer hat diesen Äther gesehen? Niemand. Wer hat ihn bewiesen? Noch niemand hat daran gedacht. Hat er wenigstens den Wert einer wissenschaftlichen Hypothese? Unmöglich, man kann ihn ja nicht einmal wissenschaftlich definieren, so daſs er, je nachdem, die verschiedensten, einander entgegengesetzten Funktionen ausüben kann, zu denen man seiner bedarf. Warum wirft man ihn dann nicht beiseite? „Diese Dogmen der Naturwissenschaft“, antwortet Vogt (l. c.), „sind so bequem. Man braucht nicht weiter nachzudenken oder nachzuforschen. Man hüpft mit der Springstange des Dogmas leicht über alle Schwierigkeiten hinweg und ignoriert sie einfach.“ Würde die Kirche solche Dogmen lehren, wie die moderne Naturwissenschaft, man würde mit Recht über „Geistesknechtschaft“, „Schranken des Denkens“, „unwürdige Voraussetzungen“ schreien.

Oder steht es mit den rein philosophischen Systemen der modernen Wissenschaft besser? Da häufen sich die „Dogmen“, d. h. die unbewiesenen Grundgesetze, die gar nie bewiesen werden können, weil Unbeweisbarkeit ihr einziger Inhalt ist, im selben Grade wie philosophisch angelegte Köpfe existieren, die mit einem selbst erfundenen Systeme sich der Welt vorstellen, und als man sich beim Denken in eine Sackgasse verrennt, wo man nicht herauskann. Vom Cogito, ergo sum des Cartesius bis zum „Unbewuſsten“ Hartmanns sind die Grundideen der modernen Systeme schlieſslich nichts anderes wie die Besiegelung der Undenkbarkeit des ganzen betreffenden Systems.

Wenn Kant vom „Ding an sich“ sagt, dafs es notwendig in sich unbekannt sei, trotzdem aber in allem das objektive Wesen oder den hinreichenden Grund des Seins bilde, so spricht er dasselbe aus wie Hartmann, der den tragenden Grund des Seins einfach als das Unbewufste, also als das nicht Erkennbare kennzeichnet, oder wie Fichte, der das allgemeine Ich für das durch und durch Unbestimmte, allem Gemeinsame und somit, da etwas in dem Grade den Gegenstand der Erkenntnis bildet, in welchem ihm Bestimmtheit innewohnt, für das schlechthin oder durch und durch Unerkennbare nimmt. Diese „Dogmen“ schliefsen notwendig das Thor der Erkenntnis und machen somit, soweit es auf sie ankommt, das vernünftige Erkennen selber unmöglich. Wir enthalten uns für jetzt weiteren Eingehens auf einzelnes, es wird dazu später Gelegenheit geboten werden. Es kam uns beim Vorstehenden nur darauf an, gewissermafsen unser Programm für die nachfolgenden Artikel durch Thatsachen, die auch auf der Gegenseite anerkannt werden, zu begründen.

Die menschliche Vernunft ist nicht souverän, Anfang und Ende alles wissenschaftlichen Erkennens. Wer das behauptet, wird unwillkürlich ein Zeuge für das Gegenteil. Wer tritt in höherem Grade für die absolute Selbstherrschaft der menschlichen Vernunft ein wie die moderne Wissenschaft in ihren verschiedenen Zweigen! Und zu keiner Zeit hat die Wissenschaft in höherem Grade auf „leere Unterstellungen“, wie Vogt es nennt, oder auf unbewiesene Voraussetzungen sich gestützt als in der modernen Zeit. Da wuchern förmlich die „Glaubensartikel“, welche mit seinem Systeme der einzelne Gelehrte seinen Jüngern auflegt. Die nächste Folge für das sociale Leben liegt auf der Hand. Nie hat man in so hohem Grade die Freiheit der Willkür, d. h. die schrankenlose Freiheit des Einzelnen, ohne Rücksicht auf das alle Menschen umschlingende Band der menschlichen Natur, mit Worten verkündet; und nie haben mechanisch nachgeplapperte Schlagwörter, der Wille der Parteiführer, die Berufung auf unverstandene sog. Wissenschaft eine so umfassende Heeresfolge beansprucht, wie dies heutzutage der Fall ist. Und zwar steht die Forderung blinden Gehorsams in einer beliebigen der heutigen Parteien und die Unduld-

samkeit gegen den Widerspruch im graden Verhältnisse zum Gegensatze zu der organisch, d. h. der Natur nach geordneten und gegliederten staatlichen Gesellschaft. Die Praxis widerspricht der Theorie, das Wort dem Sinne, der gesunden Vernunft die Handlungsweise. In der modernen Naturwissenschaft bilden nicht „exakt" erkannte und durchforschte Thatsachen die Grundlage, sondern ein „unbekanntes Etwas", eine leere Voraussetzung. Die moderne Philosophie hat zur Grundlage ein in sich unerkennbares Etwas. Das moderne sociale Leben verfolgt Phantome und macht sie zu ersten Beweggründen des socialen Handelns, ohne dafs man auch nur daran denkt, ihre Möglichkeit zu untersuchen; es gruppiert sich um Führer, die sich mit dem Geheimnis umgeben, d. h. Glauben fordern und keine Gründe mitteilen.

Jeder Wahrheit steht eine Karikatur gegenüber, die aber am Ende bestimmt ist, das Licht der Wahrheit zu vermehren. Die Wahrheit ist in unserm Falle die, dafs in der That die menschliche Vernunft erst dann sich als recht lebendig und fruchtbar im Bereiche der Erkenntnis und des Handelns bewährt, wenn sie sich vergegenwärtigt, dafs sie nicht der erste Anfang und der letzte Abschlufs alles theoretischen Erkennens und aller Leitung im Handeln ist. Sie mufs vielmehr auf jene Sätze als Normen ihrer Forschung blicken, welche von einer höheren Vernunft kommen. Diese ist das Erkennen selber, über sie hinaus kann nichts Erkennbares bestehen. Sie bringt sonach, weil durch und durch Erkenntnis, der menschlichen Vernunft nur Vollendung, kann nie ihr Schranken entgegenstellen, ebensowenig wie das Licht Schranken herstellt für die Helle der Luft. Weil zudem diese Vernunft nicht nur hie und da erkennt, sondern die Erkenntnis selber ist und somit das Erkennen als reinstes, für sich bestehendes Sein dasteht, so können auch die von ihr herabstrahlenden Wahrheiten zu nichts anderem führen wie zu vernünftigem d. h. der Vollendung der Natur entsprechendem Handeln. Die übernatürlich geoffenbarten Dogmen sind demnach daran zu erkennen, dafs sie zur geistigen Forschungsarbeit anregen und Principien des Denkens sind, denn sie kommen

von der Fülle des geistigen Lichtes. Die Dogmen der menschlichen Einbildungskraft dagegen schliefsen das Denken ab, sie machen träge für die Geistesarbeit und sonach wird grade bei ihnen am meisten verlangt, man solle in verba magistri schwören. Von diesen letzteren gilt der Ausspruch: „Im Anfange diktierte Gott, der Schöpfer, die Gesetze; später that dies die Natur; jetzt besorgen das die Herren Gelehrten selber und zwar in ausgedehntestem Mafse.“ Vom katholischen Dogma aber gilt das Wort des Herrn: „Wer mir folgt, der wandelt nicht in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben.“

Der Zweck der folgenden Artikel besteht darin, dafs gezeigt werden soll, wie die Grundprincipien des hl. Thomas die Natur nach allen Seiten hin öffnen für die schliefsliche Vollendung. Sie verbinden die menschliche Vernunft mit der All-Vernunft und dem von ihr Geoffenbarten dadurch, dafs vorgestellt wird, in wie vielfacher Weise die Natur leer ist und für die Füllung von oben her bereit, wenn sie auch diese letztere mangels an Kraft nicht fordern kann. Diese Grundsätze des hl. Thomas oder vielmehr der alten Wissenschaft, zu deren Vertretern die gröfsten Geister im Bereiche des menschlichen Forschens zählen, lassen niemals die Vernunft beiseite. Wenn sie vielmehr den Grund wissenschaftlich darthun, warum die menschliche Vernunft für jetzt, in ihrem gegenwärtigen Zustande, eine Wahrheit nicht beweisen kann, trotzdem sie dieselbe anerkennt, so weisen sie zugleich auch darauf hin, dafs diese selbe Wahrheit von einer wesentlich höheren Vernunft mit ihrem Grunde geschaut wird, also durchaus vernünftig ist. Gemäfs diesen Grundsätzen allein kann die menschliche Natur allseitig vollendet und der sociale Körper der Menschheit geheilt werden; denn sie sind auf das innigste verknüpft mit der unendlichen Heilkraft.

DIE PHILOSOPHIE DES HL. THOMAS VON AQUIN.

Gegen Frohschammer.

VON DR. M. GLOSSNER.[1]

VI.

Die Gotteslehre.

Einen ausführlichen Abschnitt widmet der Kritiker der philosophischen Gotteslehre des hl. Thomas. Derselbe beginnt mit der bei unserem Autor unvermeidlichen Deklamation, daſs die thomistische und überhaupt die christlich-theologische Weltauffassung durch den Fortschritt der Philosophie, ja sogar durch die Rechtswissenschaft, Arzneikunde und Nationalökonomie (etwa durch Mandevilles fable of the bee?) hinfällig geworden sei und nur durch einen Machtspruch und geistigen Zwang aufrecht erhalten werden solle (S. 161); daſs ein solcher Gott, wie Thomas ihn für beweisbar erachte, mit der Natur in ihrer thatsächlichen Gestalt, die Beweisbarkeit selbst aber mit den hierüber herrschenden Streitigkeiten u. s. w. unvereinbar sei; daſs auch die durch das Christentum von der Diskrepanz zwischen dem weisen und gerechten Schöpfer und dem tausendfachen Elend gegebene Erklärung aus dem Sündenfall und der Strafe für die Sünde derselben modernen Wissenschaft gegenüber nicht mehr standhalten könne (S. 163), da sie den geläuterten modernen Rechtsbegriffen und den Thatsachen der Paläontologie widerspreche. Zu verwundern sei, daſs die Scholastiker die aristotelischen Beweise adoptierten, obgleich dem griechischen Philosophen die Natur als res integra galt, was doch bei jenen nicht der Fall sei. Was dieses letztere betrifft, so läge es vielleicht näher, umgekehrt zu schlieſsen, daſs, wenn Aristoteles durch die vorgeblichen Schwierigkeiten des physischen und moralischen Elends in Natur und Menschenwelt nicht abgehalten wurde, die Bewegung, Entwickelung und Ordnung der Natur auf einen intelligenten und überweltlichen Urgrund zurückzuführen, dies noch vielmehr vom christlichen Standpunkt aus als zulässig erscheinen muſste, auf welchem jene Schwierigkeiten durch den Glauben an die Erbsünde hinwegfielen oder wenigstens hinwegzufallen schienen.

---

[1] S. VII. Bd. S. 301.

Aber auch hiervon abgesehen, konnten selbst die gröfsten Schwierigkeiten, welche die Vereinbarung gewisser Erfahrungsthatsachen mit den Eigenschaften Gottes bereitet, kein Grund sein, sie zu leugnen oder zu bezweifeln, nachdem sie durch zwingende Vernunftgründe erkannt und bewiesen worden sind. Freilich wird man sich über anthropomorphistische Vorstellungen erheben müssen und die göttliche Weisheit, Güte und Gerechtigkeit nicht mit menschlichem Mafse messen dürfen, wie dies von Frohschammer geschicht, der, wie es scheint, nun einmal Weisheit und Güte nicht anders als in menschlicher Form und Wirkungsweise vorzustellen und zu denken vermag. Und was soll man dazu sagen, dafs Fr. die Vorstellungen Christi von Gott zwar für das Gemüt befriedigend betrachtet (S. 161), vom Standpunkt des „Wissens" aber dieselben Vorstellungen als unhaltbar, ja zweifellos biblisch begründete und christliche Lehren als an Gotteslästerung streifend hinstellt (S. 164)?

Der ins einzelne gehenden Kritik der thomistischen Gottesbeweise schickt Fr. einige Bemerkungen voraus, die teils später Gesagtes vorwegnehmen, teils auf das Anselmsche Argument sich beziehen. Es darf uns nicht wunder nehmen, dafs der Anhänger der modernen Philosophie die vom hl. Thomas am ontologischen Argumente geübte Kritik einerseits weniger zutreffend findet, als die Kantsche, andererseits aber auch wieder die cartesianische Fassung desselben Argumentes als einen berechtigten Versuch, die Idee des denkbar Höchsten zur Grundlage eines Gottesbeweises zu nehmen, anerkennt. Das Vorurteil blendet eben hier wie anderwärts das Auge des Kritikers und läfst ihn nicht sehen, dafs genau das, was für Descartes, der eine intuitive Gotteserkenntnis lehrte, jenes Argument empfehlenswert machte, den englischen Lehrer bestimmen mufste, seine Beweiskraft zu bestreiten und zwar mit Gründen, die sich mit den Kantschen nicht decken konnten, da ihm sein erkenntnistheoretischer Standpunkt nicht gestattete, Begriff und Realität in schroffen Gegensatz zu einander zu bringen.

Mit der gröfsten Spannung erwarten wir die Kundgabe der naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Entdeckungen, durch welche die Beweise für Gottes Dasein hinfällig geworden sein sollen. Unsere Enttäuschung ist aber keine geringe, da wir vernehmen, was zunächst das Argument aus der Bewegung betrifft, dasselbe beruhe auf der Voraussetzung, dafs Ruhe als Gegensatz der Bewegung der eigentliche und primitive Zustand des Weltdaseins sei, was sich zwar früher habe aufstellen lassen, bei dem gegenwärtigen Zustand der Naturkenntnis aber nicht

zulässig sei. Dafs diese Insinuation jeder Grundlage entbehre, mufs sich zwar der Kritiker sofort selbst sagen, wenn auch aus Gründen, die nur teilweise berechtigt sind; denn was Aristoteles betrifft, so lehrt ja er gerade eine ewige Bewegung, betrachtet also durchaus nicht die Ruhe als den eigentlichen und ursprünglichen Zustand des Weltdaseins. Dabei meint freilich der Kritiker, in dieser Voraussetzung sei die Bewegung nur als Zustand, nicht als Kausalverhältnis gedacht — als ob die Bewegung nicht Zustand sein und zugleich ein Kausalverhältnis implicieren könnte! Gleichwohl hält sich derselbe auf Grund dieser teils unzutreffenden, teils nicht zur Sache gehörigen Bemerkungen zu folgendem Schlusse berechtigt: „Jedenfalls dürfte aus dem allen soviel klar sein, dafs dieser sogenannte Beweis aus der Notwendigkeit eines ersten Bewegers aller sichern Grundlage entbehrt" (S. 179). Das heifst nun freilich sich die Sache leicht machen! Was uns betrifft, so sind wir in der Lage, dem Kritiker zu beweisen, dafs das aristotelische Argument auf vollkommen sicherer Grundlage ruht; denn da es über einen ursprünglichen, ersten Zustand der Welt überhaupt nichts feststellt und es überdies dahingestellt sein läfst, ob die Bewegung einen zeitlichen Anfang genommen hat oder ewig ist, ferner von der unleugbaren Thatsache der Bewegung (des Werdens, der Entwickelung) in Natur und Menschengeist ausgeht, von der Bewegung in des Wortes allgemeinster und umfassendster Bedeutung als des Übergangs von der Potenz in den Akt: so geht das Argument dahin, dafs es einen letzten selbst unbewegten und unveränderlichen Grund der Bewegung und Veränderung, einen actus purus geben müsse; denn ein Übergang vom möglichen zum wirklichen Sein, von der Potenz in den Akt könne nur in kraft eines zeitlich oder sachlich vorangehenden Aktes, einer Wirklichkeit stattfinden. Fr. hat nun allerdings noch eine letzte Ausflucht zur Hand, nämlich es sei auch damit noch nicht das Dasein Gottes als des allervollkommensten persönlichen Wesens dargethan (a. a. O.). Unsere Antwort hierauf ist nicht schwer: es ist nicht dargethan explicite, wohl aber implicite; denn wie sich gegen den Pantheismus zeigen läfst, so kann der unbewegte Grund aller Bewegung, die alles Werden in Natur und Geist ermöglichende Wirklichkeit, der actus purus nur ein Geistwesen, und zwar der unendlich vollkommene Geist sein. Die Beweiskraft des aus der Thatsache der Bewegung in dem erklärten Sinne geschöpften Arguments kann nur derjenige bestreiten, der die Möglichkeit einer sich selbst verwirklichenden Potenzialität, eines absoluten

Werdens annimmt, wie dies in den absurden Systemen eines Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Hartmann geschieht. Alle diese aber müssen, wenn sie ehrlich zu Werke gehen, wie Hegel und teilweise auch Schelling, das oberste Vernunftprincip — das des Widerspruchs — leugnen, womit dann freilich die Diskussion aufhört, aber auch überflüssig wird.

Nicht minder kläglich sind die gegen den Beweis aus dem Kausalzusammenhang — den Schlufs auf eine erste Ursache — gerichteten Bedenken. Fr. findet den Gedanken einer Kreisbewegung der Kausalität nicht unmöglich und beruft sich auf die gegenseitige Abhängigkeit von Mineralien, Pflanzen und Tieren. Ferner meint er, aus der Unmöglichkeit, einen regressus in infinitum zu denken, sei eben nur die Beschränktheit unseres Erkennens, nicht aber die Unmöglichkeit der Sache zu erschliefsen. — Es handelt sich indes, was das letztere betrifft, nicht um die Unmöglichkeit, eine unendliche geradlinige Verkettung von Ursachen vorzustellen, sondern um die Einsicht in die Unmöglichkeit der Sache selbst. Der Gedanke einer solchen endlosen Kausalreihe ohne erste übergreifende und allbedingende Ursache enthält einen innern Widerspruch. Wollte man deshalb doch die Möglichkeit der Sache annehmen, so käme dies der Leugnung des Widerspruchsprincips, an dem der Kritiker doch festhält, gleich. Der Widerspruch aber liegt darin, dafs eine Kausalverkettung ohne Ursache angenommen wird. In einer unendlichen Kausalreihe nämlich wären nur Mittelursachen, in Wahrheit also keine Ursache gegeben. — Ebenso unmöglich ist ein eigentlicher Kreislauf der Ursachen, da in einem solchen ein und dasselbe in der nämlichen Beziehung Ursache und Wirkung sein müfste. Die von Fr. angezogene gegenseitige Abhängigkeit von Mineralien, Pflanzen und Tieren besteht teils überhaupt nicht, teils nicht in derselben Beziehung, kann also für die Möglichkeit eines Kreislaufs der Ursachen nicht als Beweis dienen.

Die Äufserung Frs., die Kluft zwischen Endlichem und Unendlichem könne durch keinen regressus oder progressus des Endlichen überschritten werden, beruht auf einer gänzlichen Verkennung der Frage, um die es sich handelt. Denn der Schlufs auf eine erste Ursache ist durchaus nicht, wie auch Kant fälschlich meinte, von der Verfolgung der Kausalreihe bis zu einer ersten unendlichen Ursache abhängig (was eine unsinnige und lächerliche Zumutung wäre), sondern beruht auf der Einsicht, dafs in einer unendlichen Kausalreihe nur Mittelursachen, also überhaupt eine zureichende Ursache nicht gegeben wäre.

Gegen den Schlufs aus der Zufälligkeit der Dinge auf ein durch sich notwendiges Wesen wird geltend gemacht, der Schlufs auf eine Ursache von entgegengesetzter Natur sei nicht ohne weiteres logisch berechtigt, da immer nur auf eine der Wirkung entsprechende Ursache geschlossen werden könne; ferner sei die Existenz des Zufälligen dem Notwendigen gegenüber ziemlich unbegreiflich, weiterhin könne die Zufälligkeit nicht vom Weltall als einem Ganzen behauptet werden, ja auch das Einzelne trage ein Moment der Notwendigkeit in sich; endlich sei mit dem Dasein eines notwendigen Wesens noch nicht die Existenz Gottes, sondern höchstens eines allgemeinen pantheistischen Weltgrundes bewiesen. — Das Unzutreffende und Widersprechende dieser Einwendungen springt in die Augen. Die Ursache mufs freilich eine der Wirkung entsprechende sein; dies darf aber nicht im Sinne der Identität verstanden werden, da sonst überhaupt von einer Wirkung nicht auf eine Ursache geschlossen werden könnte; denn die Wirkung als solche ist von der Ursache als solcher offenbar verschieden. Die Ursache als solche steht höher als die Wirkung; es kann also nicht von vornherein eine logische Schwierigkeit dem Schlusse vom Zufälligen auf Notwendiges entgegenstehen. Das Zufällige kann aber nicht allein eine notwendige Ursache haben, vielmehr mufs der Grund des Zufälligen in einem Notwendigen und zwar in einem den Grund seiner Notwendigkeit in sich selbst tragenden Notwendigen gelegen sein. Wäre nämlich alles zufällig, so hätte es einmal überhaupt nichts gegeben, es könnte also auch gegenwärtig nichts geben. Wendet man ein, dafs ins Unendliche zurück Zufälliges aus Zufälligem werden konnte, so ist zu sagen, dafs es im Begriffe des Zufälligen liegt, indifferent zu sein gegen das Dasein und aus dem Nichtsein ins Sein überzugehen, resp. übergegangen zu sein. Soll also nicht das Nichtsein zum Grunde des Seins gemacht werden, so mufs als letzte Ursache ein aus sich Notwendiges angenommen werden, da auch in der Reihe des durch ein anderes Notwendigen nicht ins Unendliche fortgegangen werden kann.

Die von Fr. hervorgehobenen Momente der Notwendigkeit des Einzelnen beziehen sich nicht auf die Notwendigkeit des Daseins, um die es sich hier handelt. Schreibt man aber eine solche der Welt im ganzen oder einzelnen zu, so ist das Ziel des Beweises, die Existenz eines notwendigen Daseinsgrundes des Zufälligen zugegeben und nur die Kontroverse auf ein anderes Gebiet hinübergetragen, nämlich auf das der Beschaffenheit der ersten notwendigen Ursache. Mit andern

Worten: es handelt sich alsdann um die Widerlegung des Pantheismus, die keineswegs, wie manche meinen, notwendig mit den Beweisen für Gottes Dasein zu verbinden ist.

Obgleich das eigene System des Kritikers auf einer (wenn auch verfehlt aufgefafsten und durchgeführten) teleologischen Grundlage, auf dem Gedanken einer zielstrebigen Entwickelung aufgebaut ist, so kann er doch nicht umhin, die längst verbrauchten Einwendungen gegen den teleologischen Beweis auch seinerseits aufzuwärmen. Dem Zweckmäfsigen stehe Unzweckmäfsiges gegenüber, und im besten Falle weise die Teleologie nur auf einen Weltbildner, nicht auf einen Weltschöpfer hin. — Hierauf wurde längst erwidert, dafs selbst da, wo nicht die innere organische Zweckthätigkeit, die aus mechanischen Gründen schlechterdings nicht abgeleitet werden kann, sondern die äufsere Zweckmäfsigkeit, z. B. die Stellung der Erde zur Sonne, der Kreislauf des Wassers in seinem Verhältnis zu den Organismen u. dgl. in Frage kommt, das Zweckmäfsige zugleich auch das Gesetz- und Regelmäfsige sei, sowie dafs die zweckmäfsige Einrichtung des Alls sich zur Natur der Dinge nicht accidentell verhalte, sondern aus deren Wesen und naturgemäfsen Thätigkeit resultiere, woraus sich ergibt, dafs der Urgrund der Zweckmäfsigkeit in ihnen auch der Grund ihrer Materie, also nicht blofs Bildner, sondern Schöpfer sei.

Der Kritiker selbst läfst sich durch jene Einwendungen nicht abhalten, die Zweckmäfsigkeit auf ein ideales Moment im Dasein zurückzuführen, „um von da den Versuch zu machen, das göttliche Dasein und Wesen zu bestimmen“. (S. 182.) Wenn aber, fragen wir, von der Zweckmäfsigkeit in den Dingen überhaupt ein Weg zu Gottes Dasein führt, warum soll dies nicht der gerade sein, den der hl. Thomas wandelt, sondern ein Umweg, der überdies, wie wir anderwärts zeigten, ein Abweg ist? (Der mod. Idealismus S. 47.) Selbst die Thatsache, dafs die Zweckmäfsigkeit, die dem einen Wesen zum Vorteil gereicht, für andere zum Nachteil ausschlägt, wird gegen die Scholastik ausgebeutet, obgleich doch der Kritiker wissen mufs, dafs gerade aus der in der Tierwelt stattfindenden gegenseitigen Abhängigkeit und Beschränkung der verschiedenen Arten die wunderbare Ökonomie und zweckmäfsige Gestalt der Natur resultiert. Wenn dann der Kritiker meint, die biblische Erklärung dieser Mifsstände durch den Sündenfall lasse sich angesichts der Ergebnisse der modernen Geologie nicht aufrecht erhalten, so unterschiebt er der Scholastik eine Ansicht, die sich unseres Wissens nicht bei ihnen, wenigstens nicht bei Thomas, sondern bei Theosophen

und Pseudomystikern findet. Noch grundloser aber ist die im naturphilosophischen Abschnitt zu widerlegende Behauptung, die Scholastiker machten die Tierwelt zu bloſsen Produkten des materiellen Daseins: ein Vorwurf, der um so befremdender erscheint, als Fr. nicht bloſs die Tierwelt, sondern auch den Menschengeist als ein Naturprodukt betrachtet. (S. der mod. Ideal. S. 96 ff.)

Nur aus der subjektiven Verfassung des Kritikers endlich können wir uns den sonst unbegreiflichen Vorwurf erklären, daſs die Scholastik bei ihren Beweisen von Gottes Dasein von allem Möglichen, nur nicht vom Vollkommensten, dem Menschen und seinen geistigen Kräften, seiner idealen Natur ausgehe. Als ob die Scholastik nicht auch den Menschen zum Ausgangspunkt ihrer Gottesbeweise genommen hätte! Freilich geht sie dabei nicht allein von dem „Vollkommenen", „Idealen" in ihm aus, sondern auch von der Bedingtheit, Endlichkeit, Potenzialität, die ihm mit allen anderen Dingen gemeinsam sind. Die Scholastik kann es, wie es scheint, dem Kritiker in keiner Weise recht machen. Wenn sie (wie er fälschlich unterschiebt) in dem Beweis für Gottes Dasein von untergeordneten Dingen ausgeht, findet er es tadelnswert, und wenn sie in der eigenschaftlichen Bestimmung des Gottesbegriffs menschliche Vollkommenheiten wie Selbstbewuſstsein, Weisheit, Güte u. s. w. auf Gott überträgt, so ist auch dies gefehlt, denn es liegt darin ein unberechtigter Anthropomorphismus. Daſs aber die Scholastik nicht wie die Modernen die „Gottesidee", „das Bewuſstsein und Selbstbewuſstsein" zum Ausgangspunkt des Beweises nimmt, das hat seinen Grund nicht, wie Fr. meint, in einer Verkennung der wahren idealen Natur des Menschen, sondern darin, daſs sie den Subjektivismus und Idealismus der Neueren principiell und mit vollem Rechte verwirft, da er konsequent, wie die Entwickelung der Philosophie seit Descartes beweist, zum Pantheismus und Atheismus führt. Während die Neueren nur aus dem „Göttlichen" im Menschen die Gottheit erkennbar sein lassen, nehmen die Scholastiker, mag dies auch dem Kritiker noch so paradox erscheinen, mit Recht an, daſs das Dasein Gottes auch aus dem Ungöttlichen in ihm, seiner Endlichkeit, Beschränktheit, Abhängigkeit erkannt werde, was allerdings nicht im Sinne des Idealismus und Pantheismus, um so näher aber der Wahrheit ist. Eine tiefer eindringende Betrachtung zeigt, daſs gerade der von der Scholastik eingeschlagene Weg der einzig naturgemäſse ist, aus den dem Menschen mit den niedrigsten Wesen gemeinsamen Momenten der Endlichkeit das Dasein Gottes zu erschlieſsen, in

der eigenschaftlichen Bestimmung Gottes aber als der nach ihrer Existenz erkannten ersten Ursache von dem vollkommensten Geschöpfe hienieden, dem Menschen, auszugehen.

Nach dem Gesagten erscheint es begreiflich, dafs auch der thomistische, auf tiefsinnigen platonischen und augustinischen „Ideen“ (trotz der unidealen Richtung der Scholastik!) beruhende Beweis aus den Graden des Seins und der Güte vor den Augen des Kritikers keine Gnade findet (S. 185). Zunächst wird eingewendet, dafs die Vollkommenheit der Dinge thatsächlich eine relative sei und daher aus einer so unbestimmten Thatsache ein sicherer Schlufs nicht gebildet werden könne. In einem gewissen Sinne und in beschränktem Umfang ist jene Behauptung der Relativität des Begriffs des „Vollkommenen“ richtig. Andererseits aber kann nicht geleugnet werden, dafs Sein, Leben, Erkennen Grade der Vollkommenheit (und zwar nicht blofs verschieden der Art, sondern der Gattung nach, was nicht hindert, sie als Stufen, nämlich der Vollkommenheit zu bezeichnen) bilden, von welchen der eine nicht blofs relativ, sondern absolut höher ist als der folgende. Oder wer möchte in Abrede stellen, dafs das Sein der Pflanze absolut vollkommener ist als das des Minerals, das Sein der Tiere absolut vollkommener als das der Pflanze u. s. w.? Niemand wenigstens, der seinen Sinn von den Vorurteilen des Monismus frei erhalten hat. An dieser „Thatsache“ vermag auch die Unkenntnis eines grofsen Teils des Weltganzen, woran uns Fr. erinnert, nichts zu ändern. Wie kommen wir aber von diesen scharf geschiedenen Graden des Vollkommenen zu einem schlechthin Vollkommenen hinüber? Fr. erhebt hier denselben Einwurf, wie gegen den Schlufs auf eine die Kette der zweiten Ursachen überragende erste Ursache, nämlich die Gradreihe könnte nur eine progressiv oder regressiv unendliche sein. Auf diesem Wege würden wir nun freilich nie ans Ende, d. h. zu einem absolut Vollkommenen gelangen. Wir gehen vielmehr mit dem englischen Lehrer einen Weg, der sicher zum Ziele führt, indem wir nicht die unendliche Reihe verfolgen, sondern darüber hinwegsetzen mit Hülfe des Princips, dafs dasjenige, was eine Vollkommenheit nur in einem gewissen Grade hat, dieselbe nicht aus sich, durch ihr Wesen, sondern nur durch Teilnahme besitzt. Alles, was uns umgibt, participiert am Sein, an der Güte, an der Vollkommenheit, setzt also (da auch in diesem Falle ein regressus in infinitum unzulässig ist), ein Dasein voraus, dem Sein, Güte, Vollkommenheit nicht durch Teilnahme, sondern wesenhaft zukommt, das Sein, Wahrheit, Leben, Güte, Voll-

kommenheit nicht hat, sondern ist. Dieses wesenhaft Seiende, Lebendige, Vollkommene ist zugleich die Ursache des durch Teilnahme und nur in gewissem Grade Seienden u. s. w. nach dem von Aristoteles ausgesprochenen, auch umgekehrt geltenden Grundsatze: *ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων, καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον, οἷον τὸ πῦρ θερμότατον.* Das Feuer ist die Ursache der Wärme, weil selbst das Wärmste. So ist das am vollkommensten Seiende u. s. w., weil aus sich seiend, Ursache des Seins, das schlechthin und aus sich Wahre Ursache aller Wahrheit (Metaph. *α* 1). Wie die Sonne Quelle aller irdischen Wärme, die entweder aus aktueller oder latenter, aufgespeicherter Sonnenwärme stammt, so ist eine dem körperlichen Auge verborgene geistige Sonne Quelle alles Seins, aller Wahrheit und Güte.

Fr. macht das Zugeständnis, dafs ein ewiges Sein und unveränderliche Beschaffenheiten desselben erschlossen werden können, dafs dies aber nicht von idealen und geistigen Beschaffenheiten gelte, da diese sind und nicht sind, sich ändern, entwickeln u. s. w. Dies wäre ungefähr das eleatische Sein, die spinozistische Substanz, überhaupt ein Sein, in welchem Ideales, Geistiges, Moralisches zufällig wie veränderliche Seifenblasen aufsteigen. Aus dem „blofsen" Sein aber kann der Geist nicht hervorgehen; denn die Wirkung kann nicht vollkommener sein als die Ursache. Gerade das Kausalitätsprincip aber, behauptet Fr., berechtige nicht zu solchen Schlüssen; denn es führe zu keinem zuverlässigen Resultate, sondern nur zu einer Ursache, die eben den endlichen Wirkungen oder Erscheinungen entspricht. (S. 187.)

Wir haben bereits darauf hingewiesen, dafs dem nicht so ist und gerade die Endlichkeit und deren allgemeine Bestimmungen oder Folgen, die Veränderlichkeit, Zufälligkeit, Unvollkommenheit auf einen unveränderlichen, notwendigen u. s. w. Grund hinweisen. Der Vorwurf, durch Abstraktion und auf formallogischem Wege zu Gott gelangen zu wollen (S. 186), mag Hegel treffen, der im Begriff des Seins die erste und allgemeinste Definition Gottes zu besitzen meint; die Scholastik trifft derselbe nicht. Nicht als ob dieser Begriff für die Erkenntnis Gottes bedeutungslos wäre; dient er doch als Grundlage des höchsten Vernunftprincips zur indirekten Begründung des Kausalitätsprincips!

Kommt er (Thomas) dabei (d. i. bei der Schlufsfolgerung von der Wirkung oder dem Weltdasein auf die Ursache) — so fährt Fr. fort — zur Annahme eines absoluten, persönlichen Gottes,

so ist dieser Erfolg nicht dem Syllogismus zu verdanken, sondern dem unmittelbaren Gefühl, Bewufstsein und Bedürfnis der Menschenseele, vermöge der immanenten, auf Gottesbewufstsein angelegten Natur derselben (S. 187). In dieser Äufserung vermögen wir nur eine völlige Umkehrung des psychologischen und erkenntnistheoretischen Sachverhaltes zu ersehen. Die Erkenntnis ist früher als das Gefühl und die Gotteserkenntnis früher als das religiöse Gefühl. Eine Erkenntnis, die auf einem Gefühle beruht, verdient nicht einmal diesen Namen; denn besteht sie nicht in unmittelbarer Einsicht, so mufs sie sich durch rationale Gründe zu rechtfertigen wissen. Diese Gründe brauchen nicht die Evidenz mathematischer Wahrheiten zu haben, aber sie müssen vorhanden sein, wenn der religiöse Glaube nicht wirklich, wie man ihm so häufig vorwirft, zum Köhlerglauben werden soll. In der That hat sich, nachdem das moderne Bewufstsein, durch die Kantsche Kritik verleitet, die scholastischen Gottesbeweise verworfen hat, das an ihre Stelle gesetzte „Gefühl", das „unmittelbare Gottesbewufstsein" u. s. w. als eine unzureichende und wertlose Stütze erwiesen. Oder welchen Wert soll eine solche „Gottesidee" haben, die nach des Kritikers eigenem Geständnis ohne jegliche Bestimmtheit, ein blofser „Drang und Trieb zum Glauben und Erkennen Gottes, zum unendlichen Streben und Suchen nach Gott, dem ewigen Grund des Daseins, aber auch zu unendlichen Verzerrungen, Irrungen und Wahngebilden" ist (S. 187)? Und diese Gottesidee soll den Grund des religiösen Glaubens des „ungebildeten Volkes" bilden! Als ob die Gedanken, die den Inhalt und Kern der wissenschaftlichen Beweise bilden, von einem intelligenten Urheber der Weltordnung u. s. w. die Fassungskraft eines einigermafsen entwickelten Verstandes überträfen, mag derselbe auch nicht imstande sein, ohne fremde Hülfe sich selbst zu ihnen zu erheben und sie gegen die Einwendungen einer sophistischen Dialektik zu verteidigen!

Schliefslich wird jener „Drang und Trieb" zur Erkenntnis Gottes als Fähigkeit zur unmittelbaren Wahrnehmung des höchsten Idealen, des Göttlichen bezeichnet (S. 188). Wäre das angebliche „Gottesbewufstsein" von dieser Art, so müfste es eine viel gröfsere, jede Möglichkeit des Irrtums ausschliefsende Klarheit besitzen, als selbst die sinnliche Wahrnehmung, da es als intellektuelle Anschauung durch keinerlei Indisposition eines körperlichen Organs beeinträchtigt sein könnte. In der Annahme und Forderung einer unmittelbaren Wahrnehmung des Göttlichen durch die natürlichen Kräfte der Vernunft liegt eine

Überspannung und Überschätzung der menschlichen Seelenvermögen, wie in der verächtlichen Art, mit der Fr. von den „logischen Operationen“ spricht, eine Unterschätzung der wirklichen Vermögen liegt, die sich aus Kantschen Einflüssen erklärt. Vergeblich sucht man die durch Kants Kritik gerissene Lücke mit Jakobi durch das Gefühl wieder auszufüllen. Ist das Göttliche nicht durch den Verstand zu erreichen, so ist nicht abzusehen, wie dies dem Gefühle gelingen soll. Und vermag umgekehrt das Gefühl sich zum Göttlichen emporzuschwingen, so kann auch der Verstand nicht wesentlich ungöttlich, atheistisch und spinozistisch sein. Der Jakobische Widerspruch zwischen Verstand und Gefühl ist künstlich in die menschliche Natur hineingetragen.

Die dem Menschen natürliche Weise der Erkenntnis ist die, vom Sinnlichen sich zum Übersinnlichen zu erheben und aus der Schöpfung den Schöpfer zu erkennen. Wer diesen natürlichen Weg nicht wandeln will, wird entweder in immer weitere Gottesfernen sich verlieren, oder, seine Kraft verkennend, dem Schmetterling gleich, der sich in die Flamme stürzt und darin untergeht, in die schweren Irrtümer einer pantheistischen Mystik sich verirren. Denn eine natürliche unmittelbare Wahrnehmung des Göttlichen könnte nur dem von Natur Göttlichen zukommen. Wir finden denn auch, dafs das Denken eines Jakobi über Gott und das Göttliche in Vorstellungen sich bewegt, die des persönlichen Gottes ebenso unwürdig sind, wie die des „frommen Baruch“; denn wenn dieser einen Denk- oder Verstandesgott, so hat sich sein gefühlsgläubiger Bewunderer und Gegner einen Gefühlsgott nach eigenstem Herzensbedürfnis geschaffen.

Mit den gegen jede Kritik standhaltenden Beweisen für die Existenz einer ersten, notwendigen, durch sich selbst seienden, bewegenden, selbst unbewegten Ursache alles Werdens in Natur und Geist, einer zwecksetzenden Intelligenz u. s. w. sind die festen Punkte und Fäden gewonnen, in welche der fortschreitende Gedanke die näheren Bestimmungen über Gottes Wesen und Eigenschaften als Einschlag des kostbaren Gemäldes der Gotteserkenntnis zu verweben vermag. In ganz vorzüglicher Weise ist diese Denkarbeit vom Aquinaten geleistet worden. Sehen wir zu, wie sich der Kritiker dazu verhält. Wir begegnen in diesem Abschnitte derselben subjektiven Gereiztheit, denselben Widersprüchen, wie in der Kritik der Beweise für das Dasein Gottes. Wie dort der Kritiker zu der Äufserung sich hinreifsen läfst, die scholastische Theorie der Gottesbeweise lasse

dem „ungebildeten“ Volke keinen anderen Weg der Gotteserkenntnis übrig als den der „blofsen Angewöhnung und des Zwanges — wobei dann die tiefere religiöse Anlage nur eben im Aberglauben der verschiedensten Art sich zur Geltung bringen könnte und bei kirchlichem Mechanismus nur sich zur Geltung bringt“ (S. 187), so macht sich auch hier der Groll gegen die kirchliche Autorität in der Unterstellung Luft, der kirchliche Gott des Mittelalters sei mehr dem Herrschaftsgelüste seines Statthalters in Rom angepafst (S. 190). In Widersprüche aber verwickelt sich die Kritik, indem die Unhaltbarkeit der thomistischen Lehre einerseits aus der ihr zu Grunde liegenden unvollkommenen Kenntnis der Natur, andererseits aber aus dem Umstande gefolgert wird, dafs jene Lehre nicht aus der Natur und ihren Eigenschaften abgeleitet, sondern aus dem Begriffe Gottes als des vollkommensten Wesens herauskonstruiert sei (a. a. O.).

Die thomistische Bestimmung Gottes als des Seins, das die Existenz in sich schliefst, läfst sich Fr. gefallen, erinnert aber, dafs damit noch nicht der Gott des religiösen Bewufstseins gegeben sei und daraus die konkreteren Eigenschaften nicht abgeleitet werden können. Was den ersten Teil dieses Einwurfs betrifft, so bestimmt allerdings auch der Pantheist, z. B. Spinoza, seinen Gott als das Sein, das die Existenz in sich schliefst. Aber abgesehen davon, dafs das scholastische ens a se und die pantheistische causa sui weit verschiedene Dinge sind, so geben wir zwar zu, dafs jenes Sein der Pantheisten, z. B. die spinozistische Substanz, keineswegs der Gott des religiösen Bewufstseins sei, bestreiten jedoch ganz entschieden, dafs das notwendige Sein, das Sein, dem die Existenz wesentlich ist, der Welt immanent und mit dem Sein der endlichen Dinge ein und dasselbe sein könne, wie immer dann diese aufgefafst werden mögen, als Accidentien oder als Evolutionen des einen Seins u. dgl. Vielmehr kann das Sein, dem die Existenz wesentlich, nicht durch Teilnahme zukommt, als Ursache alles durch Teilnahme Existierenden nur über den Dingen, transcendent und von ihnen wesentlich verschieden sein. Das Sein, das die Existenz in sich schliefst, ist — so müssen wir folgern — zwar noch nicht der reale und konkrete Gottesbegriff des „religiösen Bewufstseins“, wohl aber eine Bestimmung, die nur dem persönlichen Gotte zukommen kann und aus welcher, da jede göttliche Eigenschaft alle übrigen nach sich zieht, die konkreten Eigenschaften des persönlichen Gottes abgeleitet werden können. Damit ist auch der zweite Teil des obigen Einwandes beantwortet.

Denn wenn auch aus dem Begriff des ens a se die „konkreteren Eigenschaften“ nicht „herausgeklaubt“ werden können, so sehen wir doch ein, nachdem wir irgendwie zur Erkenntnis der Begriffe von Macht, Weisheit, Bewufstsein, Persönlichkeit gelangt sind, dafs das Wesen, dem das Sein nicht durch Teilnahme, sondern per se, also dessen Fülle zukommt, die genannten Vollkommenheiten besitzen müsse.

Wenn sich der englische Lehrer in der Ableitung der göttlichen Eigenschaften der aristotelischen Begriffe von Akt und Potenz bedient und Gott auf Grund der Ergebnisse der Gottesbeweise als reine, einfache, geistige Wirklichkeit bestimmt, so verdient das nicht Tadel, sondern unsere volle Zustimmung, da es in der Philosophie nichts gibt, was besser begründet wäre, als die aristotelischen Bestimmungen über Akt und Potenz. Wie wenig dagegen der Kritiker in dieser Beziehung orientiert ist, zeigen uns sofort seine Bemerkungen über die göttliche Einfachheit und den Begriff der Schöpfung.

Die gegen die vermeintlich „abstrakte“ Einfachheit vorgebrachten Einwendungen beruhen auf ebenso vielen Mifsverständnissen. Überhaupt ist die Erscheinung auffallend, dafs „diese“ Modernen (um einmal in Frs. Manier zu reden) an der göttlichen Einfachheit so sehr Anstofs nehmen, obgleich sie, sobald es sich um die menschliche Seele, ja um den Menschen handelt, alle realen Unterschiede — von Seelenvermögen, von Leib und Seele — hinwegzusophisticieren suchen. Die göttliche Einfachheit ist keineswegs eine abstrakte (wie etwa die des mathematischen Punktes), sondern eine lebendige, konkrete, jedoch nicht eine solche, die sich in den Unterschied spaltet, sondern die Konzentriertheit der Fülle des Seins. Der Begriff der Einfachheit schliefst die aktuelle und potentielle Geteiltheit aus, nicht aber die Leerheit und Armut ein; denn einfach ist, was weder geteilt ist noch geteilt werden kann. Oder werden wir etwa einem Denkakt die Lebendigkeit absprechen, wenn er nicht diskursiv in den Unterschied auseinandertritt, sondern in der Einfachheit der Intuition besteht? — Der angebliche Widerspruch aber zwischen der Einfachheit und der Dreipersönlichkeit ist nicht vorhanden, denn der reale Unterschied trifft ausschliefslich die Personen in ihrer relativen Gegensätzlichkeit, nicht aber das Verhältnis der einzelnen Person zur gemeinsamen göttlichen Natur.

Aufserdem soll es der Begriff der Schöpfung sein, dem die thomistische Auffassung der göttlichen Einfachheit angeblich widerspricht. Dies wäre indes nur dann der Fall, wenn für das

geschaffene Sein ein Substrat in Gott vorausgesetzt werden müfste. Nun schafft aber Gott ohne ein solches Substrat, aus Nichts, daher die Theologen sagen, Gott schaffe ex nihilo sui et subjecti, was selbstverständlich nicht im Sinne Hegels genommen werden darf, dafs Gott das Sein = Nichts (d. h. sein eigenes Sein, sofern es unbestimmt und bestimmbar sei), zum Entwickelungsgrund und Schaffenssubstrat der Dinge mache.

Bei Aristoteles, meint Fr., sei es begreiflich, dafs er die Vollkommenheit Gottes durch Ausschlufs alles Stofflichen zu wahren sucht, weil ihm dieses blofse Potenzialität sei und überdies als ungeschaffen gelte, während Thomas die Materie als ein Geschöpf Gottes betrachte, also wohl als etwas Wirkliches, das im göttlichen Wesen ein analoges Moment haben müsse. Gott dürfe also nicht als „leere“ Einfachheit und als reiner Geist gedacht werden, da er sonst nicht einmal die Idee eines Stofflichen, den Geist Hemmenden, ihm Widerstreitenden haben könnte. In Wahrheit sei Gott weder „leere“ Einfachheit, noch die Materie ein irrationales, auf keiner Idee beruhendes Etwas. Diese Auffassung der Materie hätte Thomas eigentlich als unvereinbar mit dem Schöpfungsbegriff abweisen müssen (S. 196, 200).

Diese Äufserungen des Kritikers beweisen indes nichts weiter, als dafs er selbst weder in das Verständnis der aristotelischen noch der thomistischen Lehre eingedrungen und dafs sein eigener Schöpfungsbegriff ein unreiner und falscher ist.

Reflektieren wir zuerst auf die thomistische Lehre, so ist es völlig grundlos, wenn die Materie im thomistischeu Sinne als schlechthin irrational, als etwas, wovon Gott eine Erkenntnis nicht besitze noch besitzen hönne, hingestellt wird. Obgleich ihrem Wesen nach nur Potenz, ist sie doch in und mit der sie gestaltenden Form erkennbar. Sie ist deshalb auch im Wesen Gottes, als eine der Weisen der Nachahmung, wenn auch die unvollkommenste eben dieses Wesens begründet, nicht aber in ihm formell vorhanden. Wäre das Argument zulässig, dafs die Materie im Wesen Gottes ein Analogon haben müsse und dieses deshalb nicht absolut einfach, nicht reine Aktualität sein könne, so wäre überhaupt nicht abzusehen, wie Gott schaffen, endliche Dinge hervorbringen könne, da die Endlichkeit in Gott, dem Unendlichen, kein Analogon besitzt. Man müfste also noch weiter gehen, und in Gott überdies ein Analogon des Nichtseienden, der Endlichkeit und Beschränktheit voraussetzen, um den Ursprung der endlichen Dinge begreiflich zu machen. Kann aber Gott das Endliche denken, ohne selbst endlich zu sein, und das Nichtseiende, ohne selbst das Nichtsein an sich zu haben,

so wird er auch den Gedanken des Potenziellen denken können, ohne die Potenzialität im eigenen Sein zu tragen. Da ein mit Potenzialität behaftetes Sein, sofern es dieses ist, in gewissem Sinne ein Werdendes oder Gewordenes ist, so fragen wir, was der Vernunft entsprechender und begreiflicher sei, dafs das Wirkliche aus dem Möglichen hervorgehe, oder dafs das schlechthin Wirkliche ein diminuiertes Sein denke und hervorbringe, wie es eben das Potenzielle, das Sein der Materie ist?

Eine der Materie analoge Potenz in Gott können nach unserer Überzeugung nur jene annehmen, die zwar noch von einer Schöpfung reden, ihren Begriff aber aufheben und die Dinge, wie Hegel, durch Selbstbestimmung und Selbstbeschränkung aus dem göttlichen Sein = Nichtsein hervorgehen lassen.

Weit entfernt, dafs Thomas mit Rücksicht auf den christlichen Schöpfungsbegriff die aristotelische Bestimmung des göttlichen Seins als reine Wirklichkeit mit Ausschlufs jeglicher Potenzialität zu beanstanden Grund gehabt hätte, mufste sich ihm gerade diese Bestimmung vom christlichen Standpunkt empfehlen, weil sie am geeignetsten erschien, die pantheistische Vermischung des geschaffenen mit dem göttlichen Sein auszuschliefsen. Der Schein des Dualismus aber, der für den oberflächlichen Blick an der aristotelischen Lehre haften mochte, konnte für ihn keine Bedeutung haben, da er in dem strengen Begriffe einer absoluten Seinssetzung, einer wahren Schöpfung aus Nichts das Mittel besafs, den Hervorgang des aus Möglichkeit und Wirklichkeit zusammengesetzten Seins aus dem schlechthin Wirklichen in einer den Verstand befriedigenden Weise zu erklären.

Die Behauptung, nach dem hl. Thomas habe die Materie keine Idee in Gott (S. 201), sie müsse also aus dem dunklen, ideenlosen oder blinden Wollen des göttlichen Urgrundes hervorgegangen sein, ist um so grundloser und willkürlicher, als der hl. Thomas nicht allein einen solchen göttlichen, von der Intelligenz verschiedenen Urgrund nicht kennt, sondern auch ausdrücklich lehrt, dafs die Materie in Gott eine Idee habe (I. qu. 15 art. 3 ad 3. ad 4. 2. dist. 3 qu. 3 art. 3. ad 2. De Verit. q. 3 art. 5. De Potent. qu. 3 art. 1 ad 13).

Was dann die Lehre des Aristoteles betrifft, so weifs der Kritiker, wie die vielfachen zerstreuten Bemerkungen über dieselbe beweisen, damit schlechterdings nichts anzufangen, obgleich sie in der vom hl. Thomas gegebenen Erklärung und konsequenten Fortbildung vollkommen verständlich und in sich geschlossen erscheint. Wie vielen unter den Modernen gilt

auch ihm Aristoteles als Vertreter des Dualismus. Der Stoff soll Gott als ein zweites unabhängiges und ewiges Princip gegenüberstehen, und von Gott nicht real, sondern nur ideal durch das Verlangen nach ihm bewegt werden. Damit nun will, wie Fr. selbst bemerkt, der aristotelische Begriff des Stoffes schlecht zusammenstimmen; denn da es nach aristotelischer Lehre kein Verlangen ohne Erkenntnis gibt, so müfste der Materie auch Erkenntnis, also Aktualität und Aktivität, und selbst wenn man das Verlangen nur als natürliches Streben fassen wollte, irgendwelche Form und mit ihr aktuales Sein zugeschrieben werden. Mit dieser Annahme aber erschiene die Bewegung durch ein Ziel aufser ihr als überflüssig, denn sie trüge das Princip der Bewegung in sich selbst. Wie man sieht, gestaltet sich die aristotelische Lehre in der ihm Dualismus zuschreibenden Ansicht zu einem Knäuel von Widersprüchen, würdig eines phantastischen Gnostikers, nicht des klaren und besonnenen maestro dei chi sanno. Dagegen wie einfach erscheint alles, wenn man mit dem hl. Thomas annimmt, Aristoteles habe zwar die Ewigkeit, nicht aber die Unerschaffenheit der Materie gelehrt und lasse diese durch ein mit ihr geschaffenes und mit ihrer Potenzialität identisches Streben nach der Form bewegt werden! Nach unzweifelhafter aristotelischer Lehre ist Gott das die Potenzialität der Materie aktualisierende formwirkende Princip; da nun aber die Materie aufser der Verbindung mit der Form unmöglich ein Sein haben kann, so ist das Princip der Form notwendig der wirkende Grund des Ganzen und bedeutet die Hinbewegung der Materie zur Form durch den unbewegten Beweger unmöglich etwas anderes, als die Setzung beider in unzertrennlicher, wenn auch wandelbarer Verbindung.

Gegen den aristotelisch-thomistischen Begriff der Materie — diesen Stein des Anstofses für unsere modernen Philosophen, besonders für Pantheisten und Materialisten, die so gerne die Materie als ein Göttliches oder gar als das Göttliche ansehen —, beruft sich der Kritiker auf die Naturforschung, derzufolge die Materie etwas Wirkliches, von festen Normen bestimmtes, von Gesetzeskraft durchdrungenes Reales sei: die thomistische Theorie sei daher nach allen Richtungen hin in Bezug auf die Grundbestimmung des göttlichen Wesens als actus purus unhaltbar. Diese Berufung auf die Naturwissenschaft ist so kläglich, dafs man sie von einem Frohschammer nicht erwarten sollte. Sie hätte nur Sinn, wenn Aristoteles und die Scholastiker die Körper selbst für etwas rein Potenzielles ausgeben würden. Nun anerkennen sie aber aufs nachdrücklichste die Körper als wirk-

liche „von festen Normen bestimmte, von Gesetzeskraft durchdrungene Reale“, ja noch mehr: als (durch ihre bestimmende Form) specifische Naturen und stehen also insoweit mit der modernen Naturwissenschaft in voller Übereinstimmung. Wenn sie aber aufserdem neben dem Grunde innerer Bestimmtheit und gesetzmäfsiger Wirksamkeit auch einen Grund der Veränderlichkeit und Beweglichkeit im Wesen der Körper annehmen, so wäre es die Aufgabe Frs. gewesen, diese Annahme als naturwissenschaftlich unhaltbar nachzuweisen.

Der Mangel an Einsicht in die Bedeutung der Fundamentalbegriffe von Akt und Potenz verschliefst dem Kritiker das Verständnis der thomistischen Lehre von der Vollkommenheit Gottes. In diesem Mangel haben wir bereits den tieferen Grund des ersten Einwurfs zu suchen, der dahin lautet, dafs sich vom ewigen Urgrund der Dinge zwar ontologische Eigenschaften, nicht aber anthropologische, wie Erkenntnis, Weisheit, Güte mit Sicherheit beweisen lassen. Hat man nämlich mit Aristoteles und dem hl. Thomas erkannt, dafs die erste Ursache, der „ewige Urgrund“ der Dinge, der Körper- wie der Geisterwelt nur reine Aktualität ohne jede Potenzialität sein könne, da sonst der alles bewegende Grund selbst aus der Potenz in den Akt übergehen müfste, also nicht das erste Sein sein könnte, so ist daraus mit absoluter Sicherheit die Immaterialität und Geistigkeit zu erschliefsen. Ist nun vom Begriffe des Geistes und Geisteslebens der des Bewufstseins unzertrennlich, so wird der Übergang zu den „anthropologischen“ Eigenschaften der Weisheit, Güte doch wohl ernstliche Schwierigkeiten nicht bieten.

Ferner meint der Kritiker, das Sein an sich, das Existieren, sei noch keine unbedingte Vollkommenheit, denn auch die schlechtesten Dinge und die Übel des Daseins sind (S. 200). Hierauf ist zu erwidern, dafs auch die schlechtesten Dinge, sofern sie sind, gut sind, wenigstens beziehungsweise — secundum quid — es sind, dafs das Übel nicht ein Sein, sondern der Mangel eines solchen ist, und endlich, dafs Sein an sich, Dasein, eine Vollkommenheit und zwar die gröfste von allen bildet: denn die Rose z. B., so sehr sie dem Wesen nach tief steht unter einem gedachten Menschen, ist doch schlechthin betrachtet und in der Ordnung des Seins vollkommener als alles blofs Gedachte. Gilt dies vom participierten Sein, so mufs von dem durch sich selbst Seienden, dem ersten Sein, durch dessen freie Schaffensthat alles, was durch Teilnahme ist, existiert, gesagt werden, dafs es als das schlechthin Seiende auch das

schlechthin Vollkommene, weil alles Sein in eminenter Weise in sich Befassende sei.

Die weiteren Einwendungen laufen darauf hinaus, dafs aus einem unendlich vollkommenen Wesen nur wieder Vollkommenes hervorgehen könne, weshalb nur dann, wenn ausschliefslich vollkommene Wirkungen existierten, auf ein absolut vollkommenes Wesen geschlossen werden dürfte. Indes, alle Unvollkommenheiten der Schöpfung zugegeben, so läfst sich nicht behaupten, dafs wir „nach ursächlicher oder analogischer Erkenntnis“ eine gewisse Unvollkommenheit in Gott annehmen müfsten, wenn uns die „ursächliche“ Erkenntnis belehrt, dafs das erste Sein die Fülle des Seins einschliefsen müsse, und wenn die „analogische“ verlangt, in diese Seinsfülle Erkenntnis, Weisheit, Güte, kurz alle reinen Vollkommenheiten aufzunehmen. Das Argument, aus Vollkommenem könne nur wieder Vollkommenes hervorgehen, hätte allenfalls Geltung, wenn die Dinge durch Emanation, nicht durch freies Schaffen aus Gott hervorgehen würden. In der christlichen Trinitätslehre ist dies anerkannt, indem Sohn und Geist, aus Gottes Wesen durch Zeugung und Hauchung hervorgehend, als wesensgleich mit dem Vater geglaubt werden. Dagegen, was durch Schöpfung aus Gott hervorgeht, ist endlich und kann nur endlich sein. Mit der Endlichkeit aber, die selbst eine Unvollkommenheit ist, sind gewisse andere Unvollkommenheiten notwendig verbunden. Behaupten, das absolut vollkommene Wesen könne nur Vollkommenes schaffen, heifst die Möglichkeit der Hervorbringung endlicher, insbesondere körperlicher Wesen, also die Möglichkeit der Schöpfung überhaupt leugnen, und dem „neidlos Guten“ die Fähigkeit, sich anderen mitzuteilen, absprechen.

In der vorliegenden Frage kommt alles darauf an, ob auf Grund des Kausalitätsprincips die absolute Vollkommenheit Gottes angenommen werden mufs. Ist dies der Fall, so müssen alle Instanzen schweigen, und wir sind vollkommen berechtigt, den nach unseren Begriffen vermeidlichen Übeln in der Welt gegenüber uns teils auf unsere unvollkommene Erkenntnis der Schöpfung, teils auf die unergründlichen Ratschlüsse der göttlichen Weisheit zu berufen. Nun steht aber die absolute Aktualität und Vollkommenheit des ersten Seins aus überzeugenden Gründen, gegen die der Kritiker nichts Stichhaltiges vorzubringen weifs, fest.

Zur göttlichen Intelligenz übergehend, spricht Fr. der thomistischen Begründung derselben die wissenschaftliche Bedeutung ab. Die dagegen erhobenen Einwendungen beruhen indes auf einer Verwechselung des sinnlichen mit dem intellektuellen

Bewufstsein. Die Abhängigkeit des letzteren von körperlichen Organen ist nicht, wie Fr. annimmt, eine direkte, sondern nur eine indirekte. Der Beweis hierfür läfst sich sowohl aus der Immaterialität des Selbstbewufstseins als auch aus der des Gegenstandes der intellektuellen Erkenntnis entnehmen. In der von Fr. angenommenen Weise ist der Intellekt weder in seiner Thätigkeit noch in seinem Objekte durch die Sinnlichkeit bedingt. Die von Fr. adoptierte Kantsche Annahme, dafs abstrakte Begriffe ohne sinnliches Schema tote Worte seien, ist durch nichts zu erweisen und geeignet, alles über die Erfahrung hinausliegende Wissen aufzuheben. Oder wo wäre das adäquate Schema der Begriffe des Seins, des Einen, der Ursache u. s. w. zu suchen? Die aristotelisch thomistische Lehre, dafs wir ohne sinnliches Bild nichts zu denken vermögen, steht hiermit nicht im Widerspruch. Denn es handelt sich in ihr um die Quelle unserer Begriffe, nicht um ihren Inhalt. Inhaltlich ist die intellektuelle Vorstellung wesentlich von der sinnlichen verschieden, weshalb es denn auch intellektuelle Vorstellungen gibt, deren Inhalt gegen die materielle Existenzweise indifferent ist, durch welche daher nicht blofs sinnliche, sondern auch geistige Gegenstände gedacht werden können. Folglich ist unrichtig, was Fr. hiergegen vorbringt, nämlich dafs alle intelligiblen Formen unverständlich bleiben, wenn sie nicht durch sinnliche Gestaltung offenbar und verständlich werden (S. 204). Oder sollte Fr. wirklich der Ansicht sein, dafs das Kantsche Schema des zeitlichen Nacheinander für das Kausalverhältnis dieses erst offenbar und verständlich mache? Vielmehr ist das Gegenteil der Fall, d. h. der Sinn jenes Verhältnisses wird durch die Zurückführung auf das „Schema“ gefälscht.

Der thomistische Grundsatz, dafs die Erkenntnisfähigkeit in geradem Verhältnisse zur Unabhängigkeit vom Stoffe stehe, widerspricht nicht allein nicht der Erfahrung, sondern wird durch sie bestätigt. Denn die Stufen der Erkenntnis entsprechen genau den Graden der Erhebung des Lebensprincips über den Stoff, an welchen es gebunden ist, daher in Mineralien und Pflanzen keine Spur von Erkenntnis sich findet. Die Vollkommenheit der Organe aber bedingt zwar die Vollkommenheit der sinnlichen Erkenntnis, vermag aber in keiner Weise die intellektuelle Erkenntnis zu erklären und zu begründen. Diese kann nur aus einem immateriellen, geistigen Princip hervorgehen. Ein solches mufs daher im Menschen angenommen werden. Im Dienste des Intellektes steht die Sinnlichkeit, wie überhaupt die materielle Schöpfung, die für die Geister geschaffen ist, um aus ihr, ihrer

Schönheit und wunderbaren Ordnung die Güte und Weisheit des Schöpfers zu erkennen. Diesen Dienst vermag das Materielle (nicht die Materie als solche) der Intelligenz trotz seiner Unvollkommenheit zu leisten, da in ihm aufser der Materie eben auch Form und damit Ordnung, Güte, Schönheit ist. Die Unvollkommenheit der materiellen Schöpfung kann deshalb ebensowenig ein Hindernis, die Vollkommenheit des Schöpfers zu erkennen, bilden, als die Endlichkeit der Geschöpfe ein Hindernis ist, die Unendlichkeit der ersten Ursache derselben anzuerkennen.

Fr. gesteht zu, dafs in der Materie teils ein Hemmnis, teils eine Förderung der Erkenntnis liege und nimmt damit selbst die gegen die thomistische Lehre vorgebrachten Einwendungen zurück; denn diese macht sich gerade die Erklärung jener doppelten Thatsache zur Aufgabe und findet sie mit Recht darin, dafs das Materielle per se zu einem Mittel der Erkenntnis geordnet ist, per accidens aber zu einem Hindernis derselben werden kann. Der Anteil aber, den der Geist (das immaterielle Erkenntnisvermögen, das Denken) und den die Sinne und körperlichen Organe am Erkennen haben, läfst sich zwar nicht unmittelbar, wohl aber durch vernünftige Reflexion auf die Objekte der Erkenntnis bestimmen. Aus der Immaterialität des Denkobjekts schliefsen wir auf die der Thätigkeit und weiterhin auf die ihres nächsten und entfernteren Princips, des Vermögens und der Natur, und gelangen auf diesem Wege zum Begriffe der reinen, vom Stoffe unabhängigen Geistigkeit, den wir auf Grund der bewiesenen Aktualität und Vollkommenheit des göttlichen Seins auf dieses überzutragen befugt und genötigt sind.

Fr. behauptet die Identität von Seele und Leib, Geist und Körper und stellt sich damit auf den Standpunkt des Monismus: denn auf theistischem Standpunkt kann jene Identität nicht aufrecht erhalten werden. Argumentiert man mit dem Kritiker, auch nach theistischen Grundsätzen müfsten Geist und Materie auf eine gemeinsame Wurzel zurückgeführt werden, so liegt hierin ein offenbarer Trugschlufs, wenn diese gemeinsame Wurzel in Gott als Identität des Geistigen und Körperlichen gedacht wird. Denn Geist und Körper haben zwar in Gott ihre gemeinsame Ursache, sofern beide durch schöpferische Aktivität ins Dasein gesetzt sind, sie sind dies aber in wesentlicher Differenz, das geistige Sein als geistiges, das körperliche als körperliches, und daher weder in Gott noch aufser Gott identisch. Aus diesem Grunde kann auch die menschliche Seele nicht durch Zeugung oder mittelbare Schöpfung, sondern nur durch einen (unmittelbaren) Schöpfungsakt entstehen. Die Geistseele ist

zwar zur Verbindung mit der Materie bestimmt und besitzt in dieser Verbindung ihre natürliche Daseinsweise. Es darf aber deshalb nicht mit Fr. eine allgemeine Tendenz des Geistes zur Materie und der Materie zum Geiste angenommen werden. Denn was von der untersten Stufe der Geistwesen, der Geistseele (anima intellectiva) oder dem menschlichen Geiste Geltung hat, dafs die Materie in der Verbindung mit ihm (nicht: „Entwickelung zu ihm") ihre höchste Vollendung und der (menschliche) Geist selbst in der Materie seine naturgemäfse Ergänzung erhält, könnte nur durch einen sophistischen Schlufs vom Besonderen auf das Allgemeine, von der Species auf das Genus, auf das geistige Sein überhaupt übertragen werden.

Der thomistischen Lehre vom göttlichen Selbstbewufstsein setzt Fr. seine eigenen Vorstellungen von Bewufstsein u. s. w. entgegen und hält sie damit für hinreichend widerlegt. Es begegnet ihm dabei, dafs er in schulmeisterndem Tone den englischen Lehrer über Unterscheidungen belehrt, die dieser selbst aufs bestimmteste zur Geltung bringt (S. 207). So z. B. ist es Lehre des hl. Thomas, dafs der Mensch zwar unmittelbar in seiner Thätigkeit sich seiner Existenz bewufst ist, aber damit noch nicht eine Erkenntnis seiner Wesenheit und Beschaffenheit besitzt, dafs dagegen in Gott Selbstbewufstsein und Selbsterkenntnis zusammenfallen und weder das eine noch die andere einer species intelligibilis bedarf. Wenn jedoch Fr. seltsamer Weise behauptet, das göttliche Wesen könne nicht die Stelle einer solchen vertreten, so ist er den Beweis schuldig geblieben.

Auf die göttliche Welterkenntnis übergehend erinnert Fr. an die Beschränktheit menschlicher Erkenntnis, die solchen Problemen nicht gewachsen sei, eine Bescheidenheit, die den Mysterien des Christentums gegenüber sehr am Platze gewesen wäre. Im vorliegenden Falle ist sie übel angebracht, da wir, ohne in die Tiefen des göttlichen Wesens eindringen zu wollen, evident erkennen, dafs einer unendlich vollkommenen Intelligenz die selbständige Erkenntnis des Allgemeinen wie des Einzelnen zukommen müsse. Diese Erkenntnis hat die Welt, wie sie in sich ist, zu ihrem Gegenstande, ohne aber aus der Welt geschöpft zu werden: eine Unterscheidung, durch welche den Einwendungen S. 210 der Boden entzogen wird. Auch in diesem Falle soll der thomistische Begriff der Materie eine Schwierigkeit bieten. Diese ist indes nur für Frs. eigenen erkenntnistheoretischen Standpunkt, nicht für Thomas vorhanden, der den Grundsatz: Gleiches werde nur durch Gleiches erkannt, nicht als berechtigt anerkennt. Weiterhin, um das Unvollkommene und Böse

zu erkennen, bedarf es eines besondern Erkenntnismediums überhaupt nicht, da es durch seinen Gegensatz gegen das Vollkommene und Gute, durch den es sich als Nichtsein und Mangel darstellt, erkannt wird. Was endlich die abgeschmackte Vorstellung von einem Vor- und Nachspiel des Weltlaufs im göttlichen Wesen betrifft, so gehört dieselbe ausschliefslich Fr. selbst an und hat ihren Grund darin, dafs der Kritiker zwischen dem einfachen Erkenntnismedium und der Vielheit des Erkannten nicht unterscheiden kann oder nicht unterscheiden will (S. 211). Oder sollte die Abgeschmacktheit in der Annahme der göttlichen Allwissenheit selbst gelegen sein? Wenn der menschliche Geist in einem Gedanken eine Vielheit zu umfassen vermag, ohne deshalb selbst zu einer realen Vielheit zu werden oder diese real in sich zu haben, um wie viel mehr vermag dann der unendliche Geist in einem einfachen Denkakt unendlich Vieles zu umfassen und durch sein einfaches Wesen zu repräsentieren, ohne selbst zur realen Vielheit zu werden. Wenn da etwas „abgeschmackt" ist, so ist es allein die Art und Weise, wie der Kritiker über die tiefsten Lehren der natürlichen Theologie abspricht.

Die thomistischen Bestimmungen über Willen und Liebe Gottes findet Fr. unter gewissen Voraussetzungen zutreffend, bezweifelt aber die Berechtigung der letzteren. Es werde von einem allgemeinen Streben nach dem Guten ausgegangen, nun sei aber die Selbstsucht ebenso allgemein; ferner dürften, wenn Gott absolut bedürfnislos sei, die Geschöpfe nicht als Mittel, sondern müfsten als Selbstzweck betrachtet werden. Hierauf diene zur Antwort: In der analogischen Bestimmung des Willens und der Liebe Gottes ist die bereits bewiesene absolute Vollkommenheit des ersten Seins der leitende Grundsatz; dieser fordert, dafs Gott, die göttliche Güte allein absoluter Selbstzweck sei; in der Liebe zu den Geschöpfen aber wird nicht ein göttliches Bedürfnis befriedigt, sondern mit absoluter Freiheit Sein und Gutsein anderen mitgeteilt. Was die Selbstsucht anbelangt, so ist sie eine Verkehrung der natürlichen Selbstliebe im freien Geschöpfe und auch dieser liegt das Streben nach dem Guten zu Grunde, denn nur als „Gut" (materialiter oder formaliter) kann etwas angestrebt werden. Und schon aus diesem Grunde kann das Geschöpf nicht Selbstzweck sein; denn es kann nach der eigenen Güte nicht streben, ohne implicite die göttliche Güte als letztes und höchstes Ziel zum Objekt seines Strebens zu machen. Denn nichts Geschaffenes genügt sich selbst.

An der Ableitung und Erklärung der göttlichen Güte vermifst der Kritiker die Unterscheidung des ontologischen Begriffs

des Gutseins von der ethischen Eigenschaft der Güte, indem er nicht beachtet, dafs in dem unendlich Guten (summum bonum) auch die höchste Güte, die mitteilsam ist (diffusivum sui) und alles liebt, was sie schafft, eingeschlossen ist. Dem hl. Thomas ist eben jene schroffe Scheidung des Ontologischen und Ethischen in Gott, die ein charakteristisches Merkmal der modernen Theosophie oder des (mit Günther zu reden) Persönlichkeitspantheismus ist, unbekannt. In dem ferneren Einwand, aus der absoluten Aktualität lasse sich das unendliche Gutsein nicht ableiten, da auch das Böse aktuell sei, wird das Böse als Realität behandelt, was es weder im Sinne des hl. Thomas noch in der That ist. Dafs das unendlich Gute das absolut Aktuale und umgekehrt das absolut Aktuale das unendlich Gute sein müsse, erscheint als eine unumgängliche Forderung selbst für jene, die sich wie Fr. auf den Standpunkt einer zielstrebigen Entwickelung im Universum und im Menschengeiste stellen; denn ein blofs ideales Ziel, die blofse Idee des Guten besitzt nicht die treibende Kraft, um den Entwickelungsprozefs einzuleiten und zum Ziele zu führen. Das Ziel ist zwar ein Letztes in der Verwirklichung (ultimum in assecutione), aber zugleich notwendig ein Erstes in der Absicht — primum in intentione.

Dafs Güte und Vorsehung Gottes mit der Weltbeschaffenheit, wie wir sie kennen (S. 215), unvereinbar seien, wird auch hier behauptet, aber nicht bewiesen. Einer Antwort bedürftig erscheint nur die Äufserung, man möge sich immerhin auf die Unerforschlichkeit der Werke Gottes berufen, um den Schwierigkeiten jener Vereinbarung zu entgehen, die thatsächliche Weltordnung aber könne wenigstens nicht eine objektive und feste Grundlage für die metaphysische und theologische Erkenntnis abgeben. Hierauf also antworten wir, dafs die aus dem thatsächlichen Weltlauf gegen die göttliche Güte und Vorsehung erhobenen Schwierigkeiten die auf anderweitigen Thatsachen und evidenten Vernunftwahrheiten beruhenden Bestimmungen über Gottes Dasein und Wesen nicht zu entkräften vermögen. Wenn uns, wie es der Fall ist, das Dasein endlicher, zufälliger u. s. w. Wesen zu dem Schlusse auf eine notwendige, in eminenter Weise seiende erste Ursache zwingt, so sind wir nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet, entgegenstehenden Schwierigkeiten gegenüber uns auf unsere unvollkommene Erkenntnis und die verborgenen Absichten der weltschöpferischen göttlichen Intelligenz zu berufen.

Der Kritiker hält es für notwendig, sich gegen den Vorwurf zu verwahren, dafs er durch seine wissenschaftlichen

Bedenken gegen die göttliche Vorsehung den Glauben untergrabe, ja er erhebt den Anspruch, ihn für das moderne Bewufstsein, für das Bewufstsein der wissenschaftlich Gebildeten zu retten (S. 216 f.). Der wissenschaftlich Gebildete müsse an Gott irre werden, wenn man ihn als eine alles im einzelnen vorsehende Güte darstelle; dies seien nun eben die Gefahren des Denkens, die sich im Laufe der geistigen Entwickelung der Völker nicht vermeiden lassen. Wer ist nicht erstaunt, derartiges zu hören? Nehmen etwa die Augen der Ungebildeten nicht auch die zahlreichen Übel und Leiden wahr, die der thatsächliche „Weltlauf“ mit sich bringt? Oder bedarf es dazu der geologischen Entdeckungen, des darwinistischen Kampfes ums Dasein? Wenn nun gleichwohl die „Ungebildeten“, die vom „modernen Bewufstsein“ nicht Erleuchteten aus jenen Übeln keine Veranlassung schöpfen, an der göttlichen Vorsehung irre zu werden, welches Privilegium soll dem „gebildeten“ Menschen zustehen, mit den pessimistischen Philosophen der Gegenwart gegen den persönlichen Gott die Faust zu ballen? Darüber aber, dafs ein wahrhafter religiöser Glaube und speciell der christliche Glaube ohne Überzeugung von der göttlichen Vorsehung des Einzelnen, ohne die „kein Haar vom Haupte fällt“, nicht bestehen könne, glauben wir kein weiteres Wort verlieren zu sollen.

Auch hier macht sich der Kritiker, der der Scholastik Anthropomorphismus vorwirft, selbst der schlimmsten Sorte von Anthropomorphismus schuldig, indem er äufsert: „Wäre Gott wie ein Mensch (d. i. nach dem Zusammenhang: ein allgütiger, allwissender, allvorsehender Gott!), so würde er anders geschaffen haben und anders in der Welt wirken und sie leiten, so eben, wie ein vollkommener Mensch es thäte!“ Und trotz dieser Leugnung oder Bezweiflung der göttlichen Allwissenheit und speciellen Vorsehung nimmt der modernste Philosoph für sich ein höheres und reineres „Gottesbewufstsein“ in Anspruch! Wir erinnern uns, wie der Kritiker an der Darstellung des hl. Thomas tadelt, dafs darin die ontologische Güte in den Vordergrund tritt. Nun ist es die ethische Eigenschaft der Güte, die ihm den Vorwurf des Anthropomorphismus zuzieht. Das vom Vorurteil geblendete Auge des Kritikers sieht nicht, dafs eben die Betonung der ontologischen Güte — des Begriffs des Vollkommenen die anthropomorphistische Auffassung der „ethischen“ Güte ausschliefst.

Dafs der Kritiker auch die Ableitung der göttlichen Gerechtigkeit aus der absoluten Vollkommenheit mit den Instanzen

der gewöhnlichen Erfahrung bestreite, war zu erwarten; für ihn fällt weder der Hinweis auf das im Gewissen sich vollziehende Gericht noch auch die jenseitige Ausgleichung ins Gewicht.

Ebensowenig finden die Argumente für die Einheit Gottes die Zustimmung unseres Kritikers, wiewohl er selbst das angebliche Vernunftstreben nach Einheit als genügenden Grund betrachtet, um eine Einheit des Weltgrundes, ja eine immanente, die Vielheit der Wesen umschlingende, substantielle Einheit zu behaupten. Zu gunsten des Dualismus, den die Scholastik keineswegs zu widerlegen unterliefs, werden die Unvollkommenheiten und Übel geltend gemacht, die sich nicht aus der Materie erklären liefsen, weil auch diese auf Gottes Schöpfermacht zurückgeführt werde. Die Antwort hierauf ist in unseren früheren Bemerkungen enthalten. Wir begnügen uns daher mit der Frage, ob Fr. Gott die Schöpfung einer Körperwelt verbieten will, weil gewisse Unvollkommenheiten im allgemeinen und im einzelnen von der körperlichen Natur unzertrennlich sind?

Den Begriff der göttlichen Ewigkeit und Unveränderlichkeit weifs zwar der Kritiker nicht mit dem des unendlichen Lebens und unendlicher Lebensbethätigung zu vereinbaren (S. 221 ff.), wohl aber wufsten es Aristoteles und Thomas, indem sie in vollendeter Erkenntnis eine Thätigkeit ohne Veränderung und Bewegung ersahen, was freilich zur modernen Ansicht, dafs Forschen und Suchen nach der Wahrheit wünschenswerter als ihr Besitz sei, nicht stimmen will. Dem bekannten Lessingschen Ausspruch gegenüber sei deshalb das Wort des grofsen Griechen in Erinnerung gebracht: *εὔλογον δὲ τῶν ζητούντων τοῖς εἰδόσι ἡδίων ἡ ἀγωγὴ εἶναι.* Eth. Nic. l. 10. c. 7.

Was die Unendlichkeit betrifft, so kommt eine Unendlichkeit des Seins weder der Materie noch der Form, sondern nur der über ihnen stehenden, sie schaffenden, d. i. schöpferisch sie verbindenden ersten Ursache zu (S. 222). Der Einwand gegen die thomistische Fassung der Allgegenwart, eine solche könne zwar von der Macht, nicht aber von der Wesenheit Gottes angenommen werden, beruht auf der falschen Voraussetzung, dafs die Allgegenwart ein Moment der Endlichkeit sei, in welchem Falle sie ja von der Macht Gottes ebensowenig als vom göttlichen Wesen ausgesagt werden könnte. — Um aber die Macht Gottes als Allmacht zu begreifen, genügt es, die Notwendigkeit des Ursprunges des Endlichen aus nichts zu erkennen, denn ein solcher erfordert, auch abgesehen von der Ableitung aus dem Begriff des absolut Aktualen und Vollkommenen, eine unendliche Macht (S. 223).

Am Schlusse des Abschnittes vom Wesen und den Eigenschaften Gottes wiederholt Fr. die von vielen Neueren aufgestellte Behauptung, dafs dem Pantheismus und Theismus die allgemeinen und notwendigen göttlichen Eigenschaften gemeinsam seien. Dieser Behauptung kann nicht entschieden genug widersprochen werden; denn der Pantheismus nimmt für sein allgemeines Sein, die allumfassende Substanz Ewigkeit u. s. w. mit Unrecht in Anspruch. Die sog. ontologischen Prädikate der Einheit, Einzigkeit, Ewigkeit u. s. w. können nur einem überweltlichen Dasein zukommen, das ebendeshalb auch der Immaterialität und Geistigkeit nicht ermangeln kann. Mit dieser aber sind auch die Eigenschaften der Weisheit, Gerechtigkeit u. s. w. als notwendig gesetzt, eine Notwendigkeit, gegen welche die problematischen, aus einer beschränkten Erfahrung geschöpften Instanzen nicht aufzukommen vermögen.

Können uns aber die Unvollkommenheiten und Übel in unserer theistischen Überzeugung nicht irre machen, so wird diese um so weniger an den wirklichen oder vermeintlichen Ausschreitungen des Fanatismus und der Inquisition, die sich die erregte Phantasie unseres Kritikers mit so lebhaften Farben ausmalt, oder gar am index librorum prohibitorum zu Falle kommen dürfen. Nur aus solcher Seelenstimmung erscheint es erklärlich, dafs der Kritiker seinen Gegnern die Absicht unterschiebt, ihn als einen Ungläubigen und Atheisten zu verdächtigen, und auf diese Befürchtung hin nun seinerseits dieselben mit Fetischanbetern vergleicht, die nicht Gott, sondern ihre Begriffe verehren und daraus gleichsam Götzen bilden (S. 226). Von nun an nämlich — so will es der Anwalt der Weltphantasie — sind nicht diejenigen, die den Glauben an einen allweisen und allfürsehenden Gott vom Standpunkt der Theorie und Wissenschaft als unhaltbar und der Erfahrung widersprechend bestreiten, Gegner der Religion, sondern jene, die diesen Glauben verteidigen und die Vorstellung von einer allgütigen und allweisen Vorsehung als vernunftgemäfs und dem wahren Gottesbegriff wesentlich zu erweisen suchen, sind Fetischanbeter!

Trotzdem erhalten wir die Versicherung, dafs für den Glauben und das menschliche Herz der Stifter des Christentums die Gottesvorstellungen wohl endgiltig aus seinem reinen liebevollen Gemüte heraus bestimmt habe und diese Bestimmungen auch am meisten dem weiteren Entwickelungsgang der Menschheit entrückt seien. Zu diesen Bestimmungen gehören aber doch unzweifelhaft die Allmacht, Weisheit, die unendliche Güte Gottes, und gerade von diesen sucht uns Fr. zu beweisen, dafs

sie angesichts der fortgeschrittenen Wissenschaft nicht mehr länger haltbar seien. Soll also das Gemüt festhalten, was die Vernunft verwirft? Welch unseliger Widerspruch, den ein normales Menschenwesen nicht zu ertragen vermag! Und enthält denn nicht gerade die Lehre Christi das, was der Kritiker nicht gelten lassen will, „fixe und fertige" Vorstellungen von Gott? Für das Gemüt beständen also „fertige" Vorstellungen zu Rechte, während die Vernunft „der ganzen auf Entwickelung angelegten Natur gemäſs" nur nach Erkenntnis verlangen und streben, sie jedoch nie erreichen würde. Und für eine solche Lehre wagt es der Kritiker, sich auf das paulinische per speculum in aenigmate zu berufen, womit der Apostel nichts anderes als die natürliche Gotteserkenntnis bezeichnet, die doch Fr. nicht als eine zu objektiv begründeten Ergebnissen führende gelten läſst. Dagegen rufen wir ihm ein anderes apostolisches Wort in Erinnerung, das sich gegen jene richtet, die „immer suchen und forschen und nie zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen" (II. Timoth. 3, 7).

Für alle Verluste, welche die vom hl. Thomas in so groſsartigen Zügen ausgeführte theoretische Gotteserkenntnis in der Philosophie der Weltphantasie erleidet, werden wir mit dem Troste abgefunden, daſs im Entwickelungsprozeſs auch dem Thomas von Aquin und der gesamten Scholastik eine Stelle zukomme; wir dürften aber bei ihnen nicht stehen bleiben, noch weniger zu ihnen zurückkehren, wie man auch von einem Manne nicht verlangen könne, wieder Kind zu werden; denn er könnte auch nicht mehr kindlich, sondern nur kindisch werden. Der „Stifter des Christentums" hat hierüber bekanntlich anders gedacht. Ihn erfüllte das Bewuſstsein, daſs in ihm die Wahrheit offenbar geworden. Ego sum via, veritas et vita. Doch auch hiervon abgesehen ist die Entwickelungstheorie, wie sie Fr. mit den Modernen vorträgt, haltlos und in sich widersprechend. Denn ohne bestimmtes, irgendeinmal zu erreichendes Ziel kann es überhaupt eine Entwickelung nicht geben. Wäre aber die Menschheit in der That der von Fr. behaupteten Art von Entwickelung unterworfen, so wäre sie ja gerade dazu verurteilt, ewig Kind zu bleiben und nie zum Mannesalter religiöser Erkenntnis zu gelangen. Dieses Mannesalter hat die Menschheit in sittlicher nicht allein, sondern auch in intellektueller Beziehung entweder bereits im Christentum — der plenitudo temporis — erreicht oder wird es nie erreichen. Bezeichnet aber das Christentum das geistige Mannesalter der Menschheit, so kann man ja immerhin zugeben, daſs ein Abfall von ihm in gewissem Sinne

nicht ins Kindliche, sondern ins Kindische führt. Einen Beleg dafür bieten gewisse philosophische Systeme, die der — sollen wir sagen — kindischen Sucht ihren Ursprung zu verdanken scheinen, um jeden Preis durch Aufstellung neuer und immer seltsamerer „Weltprincipien" im Entwickelungsprozesse Epoche zu machen, oder richtiger sich ein Blatt in der Geschichte der Philosophie zu sichern.

Die thomistische Schöpfungslehre beruht auf dem Begriff der absoluten Aktualität und Vollkommenheit Gottes. Da unser Kritiker diesen Begriff mit den modernen Anschauungen nicht vereinbar findet, so stand zu erwarten, dafs seine zersetzende Kritik auch gegen den thomistischen Schöpfungsbegriff sich wende.

Gegen den Beweis, den Thomas für die Thatsächlichkeit der Schöpfung führt, wird eingewendet, dafs der Satz, das Unvollkommene habe seinen Ursprung in dem Vollkommensten der gleichen Art, nicht zu erweisen sei und der Erfahrung widerspreche. Ferner werde ohne Beweis vorausgesetzt, dafs die Dinge am Sein teilhaben, da sie vielmehr als Teile des Seins, also vielmehr als Wesensteile eines Ganzen aufgefafst werden können, von dem das Einzelne auch nicht das ganze Sein empfange, da es substantiell (dem Wesen nach) bereits vorhanden sei und nur individualisiert werde. — Von diesen Einwürfen trifft weder der eine noch der andere zu; denn erstens bestätigt die Erfahrung gerade an den organischen Wesen, auf die sich Fr. beruft, dafs nur das in seiner Art vollkommene, d. h. ausgewachsene organische Wesen zeugungskräftig ist. Was aber das Zweite betrifft, so ist die pantheistische Annahme eines allgemeinen, im einzelnen sich individualisierenden Seins bereits durch den als real nachgewiesenen Begriff Gottes als absoluter Aktualität sowie durch die gesamte, dem Beweis der Schöpfung vorangehende Gotteslehre ausgeschlossen.

An dem vom englischen Lehrer angewendeten Axiom, das Wirken entspreche dem Sein, wird ausgesetzt, dafs es unbestimmt und unsicher sei, und dafs selbst, falls es gelte, daraus das Gegenteil folge. Es sei unbestimmt und unsicher; denn das Wirken entspreche zwar der Natur, nicht aber der äufseren Erscheinung. Aber auch wenn dieser Grundsatz gelte, beweise er nicht, was man mit ihm beweisen wolle, sondern das Gegenteil; denn, sei Gott reine Aktualität, so könne er nicht Urheber der Materie sein, die von Thomas als reine Potenzialität aufgefafst werde. — Beantworten wir zuerst dieses letztere Argument, so liegt darin zunächst eine Verwechselung der Wirkungsweise

mit der Wirkung oder genauer mit dem Terminus des Wirkens. Aus jenem Grundsatze wird gefolgert, dafs das ganze Sein der Geschöpfe, nach Form und Stoff, in Gott, der Fülle des Seins, seine Ursache habe. Dafs aber die Materie durch Schöpfung aus Gott hervorgehen könne, wurde früher gezeigt und ist bei näherer Betrachtung einleuchtend; denn Potenzialität kann recht wohl im Gewirkten, Hervorgebrachten, Gewordenen sein, ja mufs in ihm sein, wie Endlichkeit und Beschränktheit in den Wirkungen einer unendlichen Ursache und das Verursachtsein in der Wirkung sich finden müssen, ohne dafs dieses in der Ursache vorhanden sein mufs, und Endlichkeit, Verursachtsein und Potenzialität in der unendlichen und absolut aktualen Ursache alles Seienden sich auch nur finden können. Das Argument Frs. hebt also konsequent jede Art Kausalität auf, denn kann die Potenzialität nicht in der Wirkung sein, ohne zugleich in der Ursache zu sein, so könnte es auch kein Gewirktes geben, ohne dafs das Gewirkt- oder Verursachtsein auch der Ursache zukäme. Es bliebe uns dann nur mehr die absolute Identität des eleatischen Pantheismus. Soviel über das zweite Argument. Das erste aber enthält ein Mifsverständnis. Das esse in dem Satze: agere sequitur esse ist weder die äufsere Erscheinung (Farbe, Ton u. dgl.) noch die Wesenheit als solche, sondern die daseiende, aktuale Wesenheit mit ihren Kräften und Vermögen. Da indes in Gott Sein und Wesen eins sind, so ist es völlig gleichgiltig, ob wir sagen, Gott wirke seinem Sein oder seinem Wesen gemäfs.

Über die Form und Materie betreffenden Bemerkungen gehen wir hinweg, um nicht selbst in die ermüdende Breite und beständigen Wiederholungen des Gegners zu verfallen. Sie beweisen, wie schon bemerkt wurde, nur das Eine, dafs Fr. über die Fundamentalbestimmungen von Akt und Potenz nicht orientiert ist, ohne die es unmöglich ist, in das Verständnis der aristotelisch-thomistischen Philosophie einzudringen.

In dem Schlusse, Gott wäre nicht erste und höchste Ursache alles Seins, wenn es eine unentstandene Materie gäbe, sieht Fr. eine petitio principii. Nun schliefst aber der hl. Thomas nicht, wie ihn sein Kritiker schliefsen läfst. Sein Argument geht vielmehr dahin, dafs Gott nicht wahrhaft Ursache des Seins der Dinge wäre, wenn er nur Veränderungen in einem vorhandenen Stoffe hervorbrächte, da er in diesem Falle sich nicht seinem Sein und Wesen entsprechend als absolutes Sein und reine Aktualität bethätigen würde: ein Schlufs, der keinerlei petitio principii enthält und vollkommen konkludent ist. Nun

soll nach Fr. allerdings gerade dieser Begriff des schlechthin aktualen Seins das Nichtentstandensein der Materie vielmehr fordern als ausschliefsen — aus Gründen, die wir kennen und genügend widerlegt zu haben glauben.

Schliefslich enthüllt der Kritiker das ganze Geheimnis seiner Polemik, die auf eine Leugnung der Schöpfung aus nichts hinausläuft (S. 234). Da aus nichts nichts werden könne, müsse von Gott etwas ausgegangen, in die Welt verwandelt worden sein, daher auch der thomistische Ausdruck: emanatio gerechtfertigt sei und nicht ohne weiteres als pantheistisch bezeichnet werden dürfe. Diese Entschuldigung kommt einer Anklage gleich. Der englische Lehrer bedarf ihrer nicht, da er durch die Erklärung der emanatio als eines Hervorgangs durch absolute Setzung mit Ausschlufs jedes Substrates in Gott oder aufserhalb Gottes (was der Begriff der Schöpfung aus nichts besagt) gegen jede Mifsdeutung geschützt ist.

Der Kritiker schlägt vor, die Welt als göttliche Imagination zu fassen, da, wenn man die Welt aus Gott erklären wolle, ohne in den Pantheismus zu verfallen, eine andere Auffassung nicht wohl übrig bleibe. Wir wissen jetzt, wie wir daran sind. Die Welt entspringt aus dem Spiele göttlicher Phantasie, ob in einem Traum oder wachen Zustande, wird uns nicht gesagt, und dies ist nicht Pantheismus! Nein, wenigstens nicht ein Pantheismus von wissenschaftlicher Bedeutung, und ein Parmenides würde sich, so scheint uns, von dieser Art Herabziehung Gottes ins Sinnliche und Materielle mit Verachtung abgewendet haben.

Aus der Aktualität und Unveränderlichkeit des göttlichen Seins schliefst der englische Lehrer, dafs sich die göttliche Macht nicht als Princip der Schöpferthätigkeit, sondern als ein solches des Geschaffenen verhalte, da Gott nicht aus der Potenz in den Akt übergehe, also wie reine Aktualität, so auch reine Aktivität sei. Dagegen macht Fr. geltend, dafs, wenn die Ursache immer in Aktualität sei, die Wirkung immer daraus hervorgehen müsse. Wir erwidern hierauf, dafs dies nur dann der Fall ist, wenn die Ursache notwendig wirkt, nicht aber, wenn sie das Eintreten der Wirkung mit Freiheit bestimmt. Wie jedoch Freiheit und Unveränderlichkeit zusammenbestehen können, ist ein Problem, auf welches hier nicht einzugehen ist, da es auch vom Kritiker nicht berührt wird.

Die Schöpfungsmacht, lehrt der hl. Thomas, ist ausschliefslich Gott eigen und kann einem Geschöpfe auch nicht in sekundärer, abgeleiteter Weise mitgeteilt werden. Diese Bestimmung

ist, wenn der strikte Schöpfungsbegriff festgehalten wird, so einleuchtend, dafs jede Diskussion darüber überflüssig erscheint. Gleichwohl polemisiert dagegen der Kritiker und erweckt den Schein, als ob er die Macht, die er Gott abgesprochen, den Geschöpfen zuerkennen würde. Im Grunde aber ist es ihm nur darum zu thun, an allen Lehren des Aquinaten zu mäkeln. „Starre“ Begriffe, allgemeine Formeln, aus Aristoteles und den Arabern geschöpft, seien es, wovon er sich leiten lasse. Die Schöpferthätigkeit könne nicht absolut göttlich sein, da sie in diesem Falle als ein Moment im göttlichen Lebensprozesse zu betrachten wäre. Ferner, Thomas halte selbst den starren Schöpfungsbegriff nicht fest, indem er die Erhaltung als fortgesetzte Schöpfung auffasse. Sein Argument, das Allgemeinste — das Sein — müsse notwendig von der ersten und höchsten Ursache bewirkt werden, sei bedeutungslos, da das Allgemeine nur in und mit dem Konkreten geschaffen sein könne. Endlich die Beschuldigung, die Annahme einer wenn auch nur mitgeteilten Schöpfermacht in den Geschöpfen sei ketzerisch, beruhe teils auf falscher Konsequenzmacherei und Verketzerung, teils auf „allgemeinen Sprüchen und Formeln“, wie sie in der christlichen Scholastik üblich gewesen seien. Wenn Thomas der Instrumentalursache eine von der Wirkung der Principalursache unterschiedene und jener eigentümliche Wirkung zuschreibt, so sei dies falsch, da nicht die Wirkung der Instrumentalursache, sondern diese selbst Medium der sekundären Schöpfung sei, mit der Schöpfung aber nicht der starre Begriff des in actu und in instanti Setzens verbunden werden dürfe. Nur wenn das Schaffen jeder Art als absoluter Akt angenommen würde, wäre die Möglichkeit mitgeteilter Schöpfungsmacht ausgeschlossen. Damit aber würde die Schöpfung der Welt als erschöpfender Ausdruck der göttlichen Macht und Wesenheit gelten, eine Annahme, die pantheistisch sei und von Thomas sicher nicht gebilligt würde. Ohnedies sei die Behauptung, nur Gott könne schaffen, eine leere Phrase; denn wenn Gott dem Geschöpfe freien Willen geben könne, durch den das geistige Wesen sich selbst bildet und gewissermafsen schafft, so könne er auch sekundäre Schöpfungsmacht mitteilen, wodurch die Schöpfung sich gewissermafsen ausgestaltet.

Prüfen wir diesen Knäuel von Behauptungen und Anklagen, so ist schon die erste Behauptung falsch, die Schöpferthätigkeit könne nicht absolut göttlich sein, da sie sonst als ein Moment im göttlichen Lebensprozesse gelten müfste; denn die schöpferische Thätigkeit ist, obwohl eine absolut göttliche, doch zugleich eine

vollkommen freie, da sie sich auf einen kontingenten Terminus bezieht, während das innere göttliche Leben und die trinitarischen Prozessionen notwendig sind. Ferner liegt in der thomistischen Auffassung der Erhaltung keine Preisgebung des strengen Schöpfungsbegriffes und ebensowenig eine Konzession an die Theorie der „sekundären Schöpfung"; denn kann Gott allein das Sein verleihen, so vermag auch er allein im Sein zu erhalten. Es wird also darauf ankommen, ob das Argument beweiskräftig ist, dafs das Allgemeinste in den Dingen, das Sein, nur von der ersten Ursache bewirkt werden könne. Dafs hierbei nicht zuerst an die Setzung eines Allgemeinen zu denken sei, bedarf gar keiner Erinnerung. Vielmehr ist nur vom Dasein, dem Konkretesten, dem letzten Akte die Rede. Das Dasein aber, das nur insofern als das Allgemeinste bezeichnet wird, als es allem Wirklichen als die letzte Wirklichkeit zukommt, kann durch keine partikuläre Ursache hervorgebracht werden; denn eine solche vermag nur in Daseiendem zu wirken und aus Daseiendem hervorzubringen. Dies ist so einleuchtend, dafs der Kritiker sogar Gott selbst — der universalen Ursache (die von dem ens universale oder richtiger ens commune, dem Gebilde der abstrahierenden Vernunft wohl zu unterscheiden ist) — die Macht, Dasein zu setzen, das Sein zu verleihen, absprechen zu müssen glaubt.

Ist aber das Argument des hl. Lehrers, das Sein verleihen könne nur das Wesen, das durch sich, wesenhaft Sein, reine Wirklichkeit ist, konkludent, so mufs weiter geschlossen werden, dafs zweite Ursachen auch nicht sekundär oder in abgeleiteter, mitgeteilter Weise zu schaffen vermögen. Denn da sie nicht Dasein setzen, sondern nur in vorhandenem Dasein Veränderungen hervorbringen können (wie Fr. selbst annimmt), so ist schlechterdings nichts gegeben, woran sie sich als Instrumentalursache zu bethätigen vermöchten. Daher ist Fr., um das Argument des hl. Thomas zu entkräften, genötigt, den Schöpfungsbegriff zu verändern und an die Stelle schlechthiniger Setzung von Dasein die „schöpferische" Entwickelung und Ausgestaltung vorhandenen Seins zu setzen und damit indirekt zu gestehen, dafs Thomas von seinem Standpunkte vollkommen im Rechte sei, den Begriff einer sekundären Schöpfung als unzulässig zu verwerfen. Sein Angriff mufste sich also auf den thomistischen Schöpfungsbegriff konzentrieren. Nun haben wir allerdings gesehen, dafs er den Begriff der Schöpfung aus nichts leugnet, zugleich aber auch, wie er dazu fortgeht, indem er den Dualismus vermeiden will, die Welt zu einem Produkt göttlicher Phantasiethätigkeit,

zu einer Art von Gottestraum zu machen. Trotz dieser offenbar pantheistischen Wendung ist der Kritiker so sehr besorgt, die thomistische Schöpfungstheorie möchte dem Pantheismus verfallen, wenn die Schöpfungsthätigkeit als eine absolute betrachtet, also die Welt zu einem adäquaten Ausdruck göttlicher Macht und Wesenheit gemacht werde. Dieses „also" klappt nicht. Denn etwas anderes ist die Vollkommenheit des Hervorbringens und die des Hervorgebrachten selbst. Die Berufung auf die Freiheit der geistigen Wesen zu gunsten einer sekundären Schöpfungsmacht aber ist so lange unwirksam, als diese Wesen nicht durch freie Thätigkeit sich ins Dasein setzen.

Wozu, möchte man fragen, all diese Liebesmühe des Kritikers um die Möglichkeit einer sekundären Schöpfung? Zur Stütze der darwinistischen Entwickelungslehre, der Theorie, dafs das Höhere aus dem Niederen, das Aktuelle aus dem Potenziellen hervorgehe, womit er hier wie überall beweist, wie sehr er über die höchsten ontologischen Begriffe und Grundsätze im unklaren und wie weit er von der Einsicht entfernt ist, dafs mit der Annahme der Entstehung des Höheren aus dem Niederen ohne die bewegende Kraft einer über der Entwickelung stehenden absoluten Aktualität das Princip der Kausalität und mit diesem implicite auch das des Widerspruchs untergraben und aufgehoben wird.

An dem Punkte, an welchem wir angelangt sind, sehen wir aufs neue den Kritiker und Weltphantasiephilosophen zum Opfer einer schreckenvollen Vision werden. Seine erhitzte Phantasie zeigt ihm wieder Inquisition und Scheiterhaufen (S. 243). Denn Thomas bezeichne die Annahme einer sekundären Schöpfung als häretisch und zwar nicht auf Grund irgend einer formellen kirchlichen Entscheidung, sondern seiner dialektischen Kunststücke! Statt aller weiteren Antwort fragen wir: wie denn die Schöpfungstheorie des Kritikers, ich sage nicht mit kirchlichen Entscheidungen, sondern mit den Anfangsworten des apostolischen Symbolums zusammenbestehe: Credo in Deum omnipotentem, creatorem coeli et terrae?

Die thomistische Lehre über Zeitlichkeit oder Ewigkeit der Weltschöpfung behandelt Fr. in einer besonderen als Anhang beigegebenen Abhandlung. Bezüglich der Differenz zwischen Thomas und Albert dem Grofsen in diesem Punkte glaubt er die entgegengesetzten Ansichten dahin ausgleichen zu können, dafs die Schöpfung insofern eine ewige ist, als ihr nicht eine Zeit vorangeht, sondern sie auf der Ewigkeit ruht, insofern aber eine zeitliche, als die Zeit eben nur in und mit der Schöpfung

besteht. Diese Lösung ist jedoch nur eine scheinbare, da in ihr allein die Succession, also nur ein Moment im Begriff der Zeit beachtet, die Frage aber nach einem Anfang oder Nichtanfang der Weltexistenz umgangen ist.

Die aus dem thomistischen Begriff der Erhaltung durch die fortwirkende Macht des Schöpfungsaktes vom Kritiker gezogenen absurden Folgerungen, dafs bei solcher Annahme die Dinge kein wahres eigenes Sein, keine eigene Thätigkeit und Selbstbestimmung haben könnten, ferner dafs damit Gott zum unmittelbaren Urheber aller Übel und des Bösen, des schrecklichen Kampfes ums Dasein gemacht werde, beruhen teils auf einer falschen Deutung jener Lehre, die wie nicht im Sinne einer beständigen Neuschaffung, sondern einer kontinuierlichen Bejahung des Schöpfungsaktes, so auch nicht in einem die zweiten Ursachen und ihre partikulären Wirkungen ausschliefsenden Sinne zu nehmen ist, teils auf einer irrigen Auffassung des Übels und des Bösen, die nicht Realitäten und positive Mächte, wofür sie Fr. hält, sondern Privationen sind.

Jene Konsequenzen können in dem Begriff einer fortdauernden Schöpfung um so weniger liegen, als ja die Schöpfung selbst darin besteht, dafs den Dingen ein ihnen eigenes Sein verliehen wird; denn nach der fraglichen Lehre sind die Dinge seiend und gut nicht formell durch das göttliche Sein und die göttliche Güte, sondern durch ihr von Gott verliehenes und ihnen zu eigen gewordenes und in dieser Eigenheit von Gott erhaltenes Sein und Gutsein. Schliefst ein solcher Schöpfungsbegriff den Pantheismus aus, so kann ihn unmöglich die Auffassung der Erhaltung als einer conservatio in esse und fortdauernden Bejahung der Schöpfung einschliefsen. Der Kritiker wittert überall Pantheismus, nur da nicht, wo er sich wirklich findet, in seiner eigenen Phantasiephilosophie, welche die Dinge zu göttlichen Phantasmen macht und damit offenbar jeder wahren Realität entkleidet.

Dieselben Einwendungen, wie gegen die Schöpfung, erhebt der Kritiker gegen die Bestimmungen über Weltregierung und Vorsehung, ohne auch nur den Begriff, den Thomas damit verbindet und die Gründe, auf die er sich stützt, zu berücksichtigen. Welch unreine religiöse Vorstellungen aber müssen vorausgesetzt werden, wenn man, wie der Kritiker, die Behauptung wagt, eine auf das Einzelne sich beziehende und die Mittelursachen ausschliefsende (was übrigens gegen die ausdrückliche Lehre des hl. Thomas ist) Vorsehung sei nicht nur nicht im Interesse der Religion, sondern widerstreite demselben, weil das Vertrauen

auf die Vorsehung in unendlich vielen Fällen nicht gerechtfertigt erscheine! (S. 249.)

Zum Motiv der Schöpfung übergehend, läfst der Kritiker den hl. Thomas als solches das Glück der Geschöpfe durch Teilnahme an der göttlichen Güte und Vollkommenheit annehmen: eine Darstellung, die mindestens ungenau ist, da in der Lehre des Heiligen die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit als das allgemeine und der Beseligung der (vernünftigen) Geschöpfe übergeordnete Motiv erscheint. Nach einigen wider die Freiheit des Schöpfungsmotivs erhobenen Bedenken wird der Haupteinwand in Form der Frage erhoben: ob man aus den uns bekannten Thatsachen in der Welt, aus allen Einrichtungen und Schicksalen in derselben, besonders der Menschen, nach unseren Gefühlen und unserer Einsicht schliefsen könne, dafs Gott mit dieser Schöpfung diesen Zweck hatte oder auch nur haben, geschweige denn erreichen konnte. Gegen diese Fragestellung mufs entschieden Verwahrung eingelegt werden. Auf diesem Wege könnte die Frage überhaupt nie beantwortet werden, da unsere Erfahrung nach Raum und Zeit zu sehr beschränkt ist, um auf induktivem Wege über die Absicht des Schöpfers etwas Sicheres festzustellen. Wir haben, um die Frage nach dem göttlichen Schöpfungsmotiv zu beantworten, weder den göttlichen Standpunkt, noch den der Erfahrung, sondern den der reflektierenden Vernunft einzunehmen. Nachdem wir — allerdings auf Grund allgemeiner Erfahrungsthatsachen — das Dasein eines persönlichen Schöpfers erschlossen haben, sagt uns die Vernunft, dafs der Schöpfungszweck ein anderer gar nicht sein könne, als die Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit und Güte, die Verherrlichung Gottes. Diesem Resultate widerspricht die richtig verstandene Erfahrung mit nichten. Denn — beschränken wir uns auf den Menschen —, so gibt es geistige Güter, die ihn mehr oder minder für alle sinnlichen Übel und Leiden schadlos zu halten vermögen. Indes kann es hier nicht unsere Aufgabe sein, eine Theodicee zu schreiben. Zur Widerlegung des Kritikers genügt es, darauf hinzuweisen, dafs es ihm nicht gelungen ist, die festen Grundlagen, auf welchen der wissenschaftliche Beweis der göttlichen Vorsehung ruht, zu erschüttern. Der Kritiker macht es sich in vorliegendem Falle viel zu leicht, indem er wiederholt mit den düstersten, der Palette unserer Pessimisten entnommenen Farben eine teils einseitige, teils unwahre (wozu die Behauptung gehört, die Religion habe mit Wahnvorstellungen begonnen) Schilderung vom Kampfe ums Dasein u. s. w. entwirft und nach diesen

rhetorischen Ergüssen den Schlufs zieht, dafs die Beglückung in unserem Sinne (sic S. 254) nicht das eigentliche Motiv der Schöpfung sein könne. Was ist Glück in unserem Sinne? Ist damit das Glück im Sinne der aufgeklärten Geister unserer Tage — der Schopenhauer, Hartmann u. s. w. gemeint? Dieses Glück könnte ein weiser Schöpfer allerdings nicht zu seinem Schöpfungsmotiv machen; denn es ist des vernünftigen Geschöpfes selbst nicht würdig.

Nicht blofs thomistische, sondern Lehre der Offenbarung ist es, dafs die Geschichte der Menschheit mit einem vollkommenen Zustande begonnen habe. Auch hiergegen polemisiert unser Kritiker, ohne sich darum zu kümmern, dafs der englische Lehrer jenen vollkommenen Zustand als einen übernatürlichen betrachtet, aufser welchem er einen reinen Naturstand für möglich hielt. Allerdings denkt sich auch diesen der Aquinat anders als Fr., der in dieser Frage sich im wesentlichen von Darwin leiten läfst. Denn auch in einer rein natürlichen Ordnung gilt dem hl. Thomas als unumstöfslich der Grundsatz, dafs alle Entwickelung und Verwirklichung von Potenzen eine Aktualität zur Voraussetzung haben müsse. Auf eine natürliche Schöpfungsgeschichte angewendet würde dieser Grundsatz dahin lauten, dafs der Übergang vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, die aufsteigende Entwickelungsreihe in der Kette der Wesen von der als wirkender und Zweckursache fungierenden aktiven und intelligenten Schöpfermacht Gottes bedingt und getragen sei. Der Wucht dieses aristotelisch-thomistischen Grundsatzes kann Fr. selbst nicht ganz sich entziehen. Er glaubt jedoch die Schwierigkeit mit der fast möchte ich sagen leichtfertigen Bemerkung abthun zu können: „Es ist also, um Potenzen zur Entwickelung bringen zu können, nicht nötig, dafs gerade die gleichen Aktualitäten vorausgehen. Es genügt ursprünglich ein allgemeines Gestaltungsprincip (das zugleich Aktualität und Potenzialität in sich schliefst), das sich immer mehr differenziiert und zu der unendlichen Fülle von Gattungen, Arten und Individuen entwickelt."

Gewifs müssen nicht immer die gleichen Aktualitäten vorausgehen. Die Sonne z. B. aktuiert verschiedene Potenzen, die ihr nicht gleichartig sind. Aber es mufs immer eine wenigstens der Gattung nach gleiche oder eine analogische Aktualität, in letzter Instanz eine reine, absolute Aktualität vorausgesetzt werden, die den zielstrebigen Prozefs einleitet, beherrscht und zum Ziele führt, wenn wir nicht eine sich selbst aktuierende Potenz, ein sich verwirklichendes Mögliche als das absolut Erste

setzen und mit dem Widerspruchsprincip, dem letzten Anker der Vernunft in Widerspruch treten wollen.

Das Frohschammersche Aktualität und Potenzialität in sich fassende allgemeine Princip ist das πρῶτον ψεῦδος seines und aller neueren spekulativen Systeme der Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Hartmann. Wir brauchen auf diesen entscheidenden Punkt nicht weiter einzugehen, da wir die Sache an verschiedenen Orten (Der moderne Idealismus S. 35 ff., S. 96 ff. Kath. Dogm. I S. 72 f., S. 181 ff.) ausführlicher behandelt haben.

Der thomistischen Lehre, das Niedere und Unvollkommene stamme aus dem Höheren und Vollkommenen, liegt auch nicht teilweise der neuplatonische (emanatistische) Gedanke zu Grunde; denn der englische Lehrer anerkennt den durch die Erfahrung bestätigten Vernunftsatz, daſs in dem, was sich entwickelt, die Potenz dem Akt, der unvollkommene dem vollkommenen Zustand vorausgehe. Dagegen steht die eigene Ansicht Frs. dem Neuplatonismus viel näher; denn wenn er die Welt mit der Gottesferne beginnen läſst (S. 257), so kann diese Gottesferne (da ja die Dinge göttliche Imaginationen sein sollen) nur auf einem Abfall Gottes von sich selbst beruhen, so daſs die Weltentwickelung nach der einen Betrachtungsweise als ein Aufsteigen vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, nach der anderen als Selbstbeschränkung und Verendlichung eines Vollkommenen und Unendlichen erscheint. Im göttlichen Leben selbst müſste eine Störung eingetreten sein, wenn Gott so grauenhafte Phantasieen, wie sie Fr. in der ursprünglichen Entwickelung der Dinge schildert — wie sollen wir sagen? — erlitten haben soll. Der hl. Thomas ist gegen solche Vorstellungen eines ganz sinnlichen Pantheismus gerade durch seinen Schöpfungsbegriff sichergestellt.

Die letzte Bestimmung der thomistischen Gotteslehre, an welche die kritische Sonde angelegt wird, betrifft das Was der Schöpfung, die sich aus einer Mannigfaltigkeit von Wesen zusammensetzt, um in der Vielheit die Vollkommenheit Gottes annähernd abzubilden, was ein einzelnes Geschöpf oder eine einzelne Art u. s. w. nicht zu leisten vermöchte. Abgesehen von einer einzigen neuen Bemerkung, werden die alten Einwendungen, die wir bereits zurückgewiesen, aufs neue aufgewärmt. Jene Bemerkung aber bezieht sich auf den von Thomas für die Vielheit der Geschöpfe angeführten Grund der gröſstmöglichen Vollkommenheit der Schöpfung, da man meinen sollte, gerade durch die Vielheit werde die Schöpfung der vollkommen ein-

heitlichen Ursache unähnlich (S. 260). Es ist aber nach dem hl. Thomas nicht die Vielheit praecise als solche, sondern es sind die sich ergänzenden und zu einer Einheit der Ordnung (nicht des Wesens!) zusammenschliefsenden Vollkommenheiten der vielen Geschöpfe, wodurch die gröfsere Ähnlichkeit mit der schöpferischen Ursache erzielt wird. Indem seinerseits Fr. aus Gott die Einheit des Weltprincips hervorgehen läfst und zwar nicht durch Schöpfung aus nichts, sondern durch Emanation (s. S. 234 ff.), stellt er sich auf den Boden eines das Allgemeine hypostasierenden idealistischen Pantheismus, wie wir in der öfter angeführten Schrift (Der mod. Idealism.) nachgewiesen haben.

Von der Materie, die nach dem hl. Thomas in und mit dem gesamten Körper geschaffen ist, wird auch hier wieder behauptet, sie habe keine Idee in Gott und könne deshalb nur Produkt blinden Wollens oder eines dunklen Naturgrundes in Gott sein. Nun wissen wir aber, dafs nach Thomas und inwiefern die Materie in Gott eine Idee besitze, so dafs sie ohne Schwierigkeit als schöpferisches Produkt einer absoluten Aktualität begriffen werden könne. Die scholastische Materie ist dem Kritiker ein Unding und ein Unbegriff (S. 259). Es mufs doch in diesem Begriff der Materie eine ganz eigentümliche Kraft und ein wirksames Gegengift gegen Pantheismus und Atheismus liegen, da er mit solcher Heftigkeit und Übereinstimmung von den verschiedensten Anhängern der modernen Philosophie bekämpft wird. Wir werden uns deshalb im Interesse des wissenschaftlichen Theismus wohl hüten müssen, dieses Palladium preiszugeben.

Endlich kehrt der Vorwurf wieder, dafs mit den Grundformen, Ideen und Typen ein eigentümliches Getriebe in die göttliche Intelligenz hineinverlegt werden müfste, wenn die verschiedenen Wesen alle mit ihren Strebungen vorbildlich da sein sollten. Welch ein Armutszeugnis für einen Philosophen, der doch zwischen Gedanken und Wirklichkeit sollte zu unterscheiden wissen! „Leicht bei einander wohnen die Gedanken", sagt der Dichter. Oder setzen Athener und Peloponnesier im Kopfe des grofsen Geschichtsschreibers ihre blutigen Kämpfe fort? Mit viel mehr Recht kann man dem Phantasiephilosophen den Vorwurf zurückgeben, denn in der That vollzieht sich nach seiner Auffassung der gesamte Weltprozefs und Kampf ums Dasein in der göttlichen Phantasie, also in Gott selbst. Freilich ist auch sein Gottesbegriff darnach!

Überblicken wir die thomistische Gottes- und Schöpfungs-

lehre, so läfst sie sich nach der eigenen Darstellung des Kritikers in wenigen grofsen Strichen skizzieren. Ausgehend von der Existenz veränderlicher, zufälliger, am Sein nur participierender Wesen schliefsen wir kraft des Kausalitätsprincips auf die Existenz eines notwendigen, unveränderlichen, durch sich und das Sein selbst seienden Wesens, das reine Wirklichkeit und daher absolut einfach, immateriell und geistig ist und dem alle Vollkommenheiten eines unendlichen Geistes, folglich Allwissenheit, Allweisheit, Allgüte zukommen müssen. Bestätigt wird dieser Schlufs durch die in der Natur herrschende planvolle Ordnung, die nur aus einer bewufst zwecksetzenden überweltlichen Intelligenz erklärbar ist. Aus dieser so bewiesenen ersten Ursache können die Dinge nicht durch Emanation, irgendwelche Teilung, Selbstbeschränkung oder Selbstbestimmung, sondern nur durch Schöpfung aus nichts hervorgehen. Ohne jegliches Bedürfnis, mit vollkommener Freiheit schafft Gott aus reinster Güte, um seine Herrlichkeit durch Mitteilung seiner Vollkommenheiten zu offenbaren, eine Mannigfaltigkeit von Wesen, die in ihrer wunderbaren Verkettung und schönen Ordnung ein Abbild seiner absolut einheitlichen Vollkommenheit darstellen. An diesem in sich festgefugten Bau der thomistischen Theologie sucht der Kritiker wie an einem Stahlpanzer vergeblich zu zerren und zu rütteln. Es ist ihm nicht gelungen, auch nur eine Masche an jenem Netze von Schlüssen zu lösen. Gleichwohl hält er sich befugt, diese Lehre eine kirchlich geschaffene Scheinwissenschaft zu nennen, die im Gegensatz zu den offensten, klarsten Thatsachen der Natur und Geschichte ausgebildet worden sei, mit Hülfe abstrakter Grundsätze und Formeln, und durch die nähere Erforschung der Natur und Geschichte in der freien modernen Wissenschaft widerlegt erscheine (S. 261). Offenste und klarste Thatsachen und doch wieder die Notwendigkeit tieferer Erforschung der Natur und Geschichte und zwar durch die freie, moderne Wissenschaft! Genauer besehen sind diese Thatsachen nichts anderes als die längst bekannten physischen Übel, vor allem der in darwinistischer Weise übertriebene Kampf ums Dasein. Und um diesen Kampf ums Dasein als einen Gegenbeweis gegen die durch klare Vernunftgründe erwiesene Existenz eines überweltlichen Schöpfers auszuspielen, dazu werden überdies so niedrige, im schlimmsten Sinne anthropomorphistische Vorstellungen von der Weisheit und Güte eines persönlichen Schöpfers verwendet, dafs sich ein christlich sich nennender Philosoph derselben schämen sollte.

Den Rat, den der Kritiker dem Papste gibt, der „veralteten“

Philosophie des hl. Thomas die einfache, edle religiöse Lehre des Stifters des Christentums (dessen Auferstehung der Kritiker leugnet und als poetische Ausschmückung betrachtet) zu verkünden, wird derselbe in dem beabsichtigten Sinne so lange nicht befolgen können, als die katholische Kirche, d. h. das konkrete Christentum einen Sauerteig bildet, der die ganze Masse durchdringt, also nicht allein das Gefühl und einen blinden Gefühlsglauben, sondern auch die Vernunft in Anspruch nimmt. Die Unnatur des Zwiespalts zwischen einem atheistischen, resp. pantheistischen Verstande und einem theistisch gläubigen Gefühle kann und wird das Christentum, resp. die Kirche nie anerkennen. Darum ist es nicht das Interesse hierarchischer Herrschsucht, wie der Kritiker meint, sondern das Interesse der Religion und der Vernunft selbst, was die Kirche bestimmt, auch über die philosophischen Bestrebungen zu wachen und eine auf Irrwege geratene sog. Wissenschaft auf den Weg der Wahrheit zurückzuweisen. Bekannt ist das Wort des Papstes Pius IX., heutzutage gelte es, die Rechte der Vernunft gegen ihre angeblichen Freunde zu verteidigen.

Anders stellt sich die Sache in den Augen unseres unter Kants Einflufs stehenden Kritikers. Die allgemeinen Grundsätze gelten ihm als blofs formal, nur auf sachlicher (d. i. empirischer) Grundlage geeignet, objektive Erkenntnis zu vermitteln. Das Kausalitätsprincip insbesondere berechtige nur zum Schlusse auf ein ewiges Sein, dessen Beschaffenheit allein auf Grund der Erkenntnis des Weltganzen bestimmt werden könne. Nur durch das „Ideelle im Dasein“, das die Scholastik nicht zur Entwickelung gebracht habe, sei ein tieferer Einblick in die höchsten Gründe der Dinge zu gewinnen. Zum „Ideellen“ aber erhebe sich die Menschheit nur durch allmähliche Vervollkommnung. Dasselbe bekunde sich wohl auch in der Religion, jedoch nur in subjektiver und daher zur Herrschsucht und Unduldsamkeit geeigneter Weise. Die Wissenschaft allein gewähre objektive Erkenntnis, diese aber sei, was positive Resultate betrifft, noch unendlich weit vom Ziele entfernt, da die Grundlage sicherer Gotteserkenntnis, nämlich die Welterkenntnis noch zu unvollkommen gegeben sei.

Zum Glücke für die Menschheit beruht dieses trostlose Endergebnis auf durchaus morschem Fundamente. Was zunächst die allgemeinen Axiome betrifft, so sind dieselben zwar nicht sachliche Principien im Sinne der modernen Synthesis a priori, aber auch nicht blofse Formalprincipien, sondern objektive Principien, durch welche wir reale Verhältnisse, und auf Grund

erfahrungsmäfsigen Daseins wiederum Dasein, mag es erfahrbar oder nicht erfahrbar sein, mit hinreichender Evidenz zu erkennen, resp. zu erschliefsen vermögen. Hier steht Objektivismus gegen Subjektivismus, Aristoteles gegen Kant, die gesunde Vernunft gegen sophistische und zersetzende Kritik, Wahrheit gegen Irrtum. Von der Welt aber erkannte die Scholastik und die griechische Philosophie soviel als genügte, um sie als ein geordnetes, von Gesetzen beherrschtes, planvolles, aus endlichen und veränderlichen Wesen bestehendes Ganzes aufzufassen und daraus auf einen intelligenten, ewigen, durch sich seienden, seinem Wesen nach absolut einfachen Urheber zu schliefsen, der sein Werk, wie es von ihm ausgeht, so auf sich als höchstes Ziel zurückbezieht. Wenn sich der Pantheismus, um von dem keinen tieferen Geist befriedigenden Materialismus abzusehen, dieselben Prädikate der Ewigkeit, Einheit u. s. w. aneignet, so ist er eben einer wissenschaftlichen Widerlegung fähig: denn es läfst sich zeigen, dafs er mit Vernunft und Erfahrung gleichmäfsig in Widerspruch tritt.

Führen so Vernunft und Erfahrung zu Gott, so bedarf es nicht der nebelhaften „Ideen“, die uns doch nur einen „ideellen“ Gott, nicht den Realgrund der Welt verbürgen könnten (Der mod. Idealismus S. 50). Soll die Objektivität der Gottesidee festgestellt werden, so kann dies nur von der wirklichen Welt und dem wirklichen Menschen aus geschehen, und das Verfahren der Scholastik ist ein vollkommen korrektes; denn nicht nur die Vollkommenheiten, sondern auch die Unvollkommenheiten der Dinge, ihre Endlichkeit, Unveränderlichkeit u. s. w. weisen auf Gott hin, ja gerade sie sind es, die uns zwingen, gegen den Pantheismus an der Transcendenz Gottes festzuhalten. Bei der näheren Bestimmung der Beschaffenheit Gottes aber ist es keineswegs der Gesichtspunkt der Menschenähnlichkeit, von welchem die Scholastik ausgeht, da sie ja in diesem Falle in Gott Potenzialität, Werden, Entwickelung, allenfalls auch Phantasie, kurz ein Element der Materialität annehmen müfste, wie dies vom Kritiker selbst geschieht, auf den deshalb der Vorwurf des Anthropomorphismus mit Recht zurückfällt. Dagegen ist die Scholastik von ontologischen Gesichtspunkten geleitet und überträgt nur das auf Gott, was dem als objektiv bereits erwiesenen Begriff des schlechthin aktualen Seins angemessen ist, also die reinen Vollkommenheiten absoluter Macht, Güte und Weisheit.

Der Anthropomorphismus des Kritikers wurzelt tief in seiner Erkenntnistheorie, derzufolge die Ideen durch Phantasie „gestaltet“ werden, und offenbart sich in der Ansicht, dafs mit der

fortschreitenden Vervollkommnung der Menschheit auch der Begriff der Gottheit sich vervollkommne. Gegen diese Annahme spricht das Zeugnis der Geschichte, wornach vielmehr die Vervollkommnung der Menschheit aus den reineren religiös-sittlichen Erkenntnissen abzuleiten ist, die ihr durch gotterwählte Geister, durch die Offenbarung und vor allem durch das Christentum zugeflossen sind, und die wenigstens zum Teile auch durch die Vernunft erkannt und bestätigt werden. Denn Vernunft und Religion oder Wissenschaft stehen sich nicht wie Subjektives und Objektives gegenüber. Die Religion kann so wenig als die Wissenschaft ohne objektive Grundlage bestehen. Das wahre Verhältnis von Religion und Wissenschaft ist dem Kritiker nicht klar geworden, sein Blick ist durch die Schreckbilder religiösen Fanatismus und hierarchischer Herrschsucht, die ihn überall verfolgen (S. 264), getrübt. Sie machen ihn ungerecht gegen Christentum und Kirche und infolgedessen gleichgiltig gegen jedes bestimmte religiöse Bekenntnis; denn in jedem Glauben könne der beglückende Gottesfriede gefunden werden, wie denn jeder Glaube zur höchsten Aufopferung die Kraft verliehen habe (S. 265), eine Behauptung, die durch die Geschichte des Heidentums ebenso wie durch die des Christentums Lügen gestraft wird.

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Kardinal Johannes Dominici, O. Pr. 1357—1419. Ein Reformatorenbild aus der Zeit des grofsen Schisma, gezeichnet von P. Augustin Rösler, C. SS. R. Mit dem Bildnis Dominicis. Freiburg i. B., Herder, 1893.

Dominici, der neben dem hl. Antonin von Florenz den sel. Fra Angelico von Fiesole herangebildet hat, zählt zu den wissenschaftlichen und ascetischen Zierden des Dominikanerordens, in welchem sein Andenken von Anfang an als das eines Seligen gefeiert worden, wie denn Gregor XVI. durch Breve vom 9. April 1832 den Kult des tapfern Streiters Christi anerkannte und bestätigte. Besafsen wir bislang nur die unkritische Vita Dominicis in den Acta Sanctorum, so bietet uns nunmehr in dem vorliegenden Werk der durch seine Prudentius-Monographie und andere Arbeiten bereits rühmlichst bekannte Redemptorist P. Aug. Rösler eine vortreffliche, auf Quellenstudien beruhende und erschöpfende Biographie, in deren sechs Kapiteln besonders drei Momente in den Vordergrund treten:

1. Dominicis reformatorische Thätigkeit. Hatte zunächst die furchtbare Geifsel der Pest im J. 1347 dem Ordensleben eine Todeswunde geschlagen, so wurde durch das seit der Wahl Roberts von Genf zum Gegenpapst (20. September 1378) datierende grofse Schisma auch die majestätische Kraft des Dominikanerordens aufs empfindlichste geschwächt. Der urbanistische Teil des Ordens weigerte sich, dem General Elias von Toulouse in der Anerkennung Roberts von Genf als Papst zu folgen, und wählte den Beichtvater der hl. Katharina von Siena, Raimund von Capua, zum General. Das an sich bedauernswerte Unglück der Zerreifsung des Orden schlug durch die Fügung der göttlichen Vorsehung gleichwohl zum Besten desselben aus. Denn schwerlich würde die notwendige Ordensreform ohne die durch das Schisma veranlafste Wahl Raimunds in Angriff genommen worden sein. Der Gewählte betrachtete das grofse Werk der Ordensreformation als seinen Beruf; in Johannes Dominici hatte Gott ihm das Werkzeug zur Ausführung seiner Pläne gesandt. In Venedig und Florenz als Lektor der Theologie, gefeierter Kanzelredner und geistlicher Führer thätig, zum Generalvikar über ganz Italien bestellt, liefs Dom. es sich angelegen sein, die Reform auf das vollkommen gemeinschaftliche Leben, welches die strenge Besitzlosigkeit der einzelnen Ordensperson zur unbedingt notwendigen Voraussetzung hat, aufzubauen. Gänzliche Losschälung von der Welt und von sich selbst bis zur tiefsten Demut, genaue Erfüllung der Regelvorschriften, thatkräftige Liebe zu Gott und zum Nächsten unter beständigem Hinblick auf das Vorbild Jesu, lebhaftes Verlangen nach der Vereinigung mit Christus: das sind die Grundpfeiler des vollkommenen Lebens nach Dom.

2. Dominicis Stellung zur Wiederbelebung des klassischen Altertums. Seitdem i. J. 1382 die Pöbelherrschaft in Florenz gebrochen worden und der reiche Adel, mit der Familie der Albizzi an der Spitze,

eine wohlthätige Ruhe herbeigeführt hatte, entfaltete sich der von Petrarca und Boccaccio eingeleitete Musenkultus zu üppiger Blüte. Dominici erkannte nun als einer der Ersten in Italien die der Jugenderziehung seitens des falschen Humanismus drohenden Gefahren und verfafste die erste bedeutende Schrift gegen das Wiederaufleben des heidnischen Geistes in der Litteratur, die Lucula noctis, in welcher er zunächst für die bejahende Antwort der Frage: „An fidelibus Christianis licitum sit literis saecularibus uti" in der Weise des hl. Thomas zwölf Beweisgründe in streng syllogistischer Form beibringt, um dann der bejahenden Antwort auf jene Frage eine viel längere Verneinung folgen zu lassen, die er ebenfalls mit zwölf Argumenten stützt und worin er seine eigentliche Ansicht zum Ausdruck bringt. Dom. ist weit entfernt, der Wissenschaft überhaupt abhold zu sein, aber sie ist ihm nur Mittel zum Zweck, die Wahrheit zu erforschen. Ob er Nutzen und Schaden der neuen geistigen Bewegung für Kirche und Religion in richtiger Weise abgewogen hat, darüber werden die Urteile der Historiker schwerlich je ganz übereinstimmen. Meines Erachtens ist die Bemerkung des Verf. Seite 116 durchaus zutreffend, dafs nämlich Dom. durch die Verteidigung der christlichen Principien gegen die Angriffe der Renaissance an der Spitze jener wahren Reformbewegung steht, welche auch die kirchliche Wissenschaft zu neuer Blüte brachte. Immerhin wird kein Freund historischer Wahrheit dem Hrn. P. Rösler das Verdienst bestreiten, auf Grund handschriftlichen Materials Irrtümer in der Entwicklungsgeschichte des Humanismus berichtigt zu haben, die sich durch Jahrhunderte bis heute sogar durch Forscher wie v. Reumont und G. Voigt fortgeerbt.

3. Dominicis Thätigkeit an der Seite des Papstes Gregor XII. Nach dem Ableben Innocenz' VII. (6. November 1406) von der Florentiner Signoria mit der Überbringung ihrer Wünsche für die Papstwahl nach Rom beauftragt, fand Dom. in dem schon am 30. November gewählten siebzigjährigen, frommen und sittenreinen Angelus Correr, der den Namen Gregor XII. annahm, einen besonderen Gönner. Der Papst befahl ihm, bei der Kurie zu bleiben, und zog ihn häufig zu geheimen Beratungen zu, da er dessen Wissenschaft und heiligen Wandel von Venedig her wohl kannte. Alsbald zum Erzbischof von Ragusa und zum Kardinal erhoben, berief Dominici den 4. Juli 1415 im Namen des legitimen Papstes, der nach diesem Akt aus freien Stücken auf seine Würde verzichtete, das Konstanzer Konzil, und damit war das ganze Schisma auf dem Wege der Ordnung beseitigt, während das Pisanum auf dem Wege der Revolution weder Union noch Reform zustande gebracht hatte. In den diesbezüglichen Erörterungen Röslers S. 120 f. ist eine gründliche Korrektur der geschichtlich nicht zu rechtfertigenden Beurteilung geliefert, welche Dom. in der Briegerschen Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. IX u. X gefunden.

Von Martin V. zum Legaten für Böhmen und Ungarn in Sachen der husitischen Bewegung ernannt, erreichte Dominici am 10. Juni 1419 in Buda das Ziel seiner irdischen Pilgerreise. Aus dem sorgfältigen Verzeichnis seiner Schriften (1. homiletische, 2. Briefe, 3. Abhandlungen, 4. Laudenpoesie) im Schlufskapitel S. 182 f. ergibt sich, dafs der Katalog bei Echard und Quétif (Scriptores etc. I. 768 sq.) an Richtigkeit und Vollständigkeit viel zu wünschen läfst.

Breslau. Hugo Laemmer.

Über die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Güter der übernatürlichen Ordnung nach der Lehre des hl. Augustin und des hl. Thomas von Aquin. Von Dr. A. Kranich, Subregens am Bischöflich-Ermländischen Priesterseminar und Privatdocent der Theologie am Königl. Hosianum zu Braunsberg. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1892.

Der Inhalt vorliegender Arbeit zerfällt in drei Abschnitte: Begriff und Realität der beiden Ordnungen der göttlichen Vorsehung nach Augustin und Thomas (I. Abschnitt); das Verhältnis der menschlichen Natur zur übernatürlichen Ordnung nach Augustin und Thomas (II. Abschnitt); die praktische Bedeutung und die Tragweite der Lehre des hl. Thomas von der potentia obedientialis (III. Abschnitt).

Im Vorwort drückt der Autor den Wunsch aus, „möge das Büchlein in weitere Kreise die Überzeugung tragen, dafs wir das Recht und die Pflicht haben, den hl. Thomas gerade in unserer materialistisch angehauchten Zeit als den erhabenen Apologeten der christlichen Gottes- und Weltanschauung, als den starken Träger und Beschützer der wahren und echten Humanität anzuerkennen und uns von den durch ihn vertretenen Principien leiten zu lassen." „Den Kernpunkt der Frage meint der Autor klar gelegt zu haben." Dieser „Kernpunkt" aber ist kein anderer als die Behauptung, der hl. Thomas habe eine aktive potentia obedientialis angenommen. Inwieweit die Lehre des hl. Thomas diesbezüglich durch den Autor klar gelegt wurde, wollen wir nun etwas genauer untersuchen.

Die natürliche und die übernatürliche Ordnung der göttlichen Vorsehung. — Die natürliche Ordnung schliefst ein den ordo logicus, d. i. das ganze Reich der Ideen und Wahrheiten, deren Quelle und Norm die kreatürliche Vernunft ist, sowie den ordo ontologicus, d. i. den Leib und die Seele des Menschen mit allen Anlagen und Fähigkeiten; auch die Mitwirkung Gottes zur Erhaltung der Geschöpfe und zur Setzung der aus ihrem Wesen hervorgehenden Akte, d. i. der concursus Dei naturalis gehört zur natürlichen Ordnung. (S. 3.) — Das höchste und letzte Ziel des Menschen besteht darin, dafs der Mensch berufen ist, Gott unmittelbar zu erkennen, ihn zu schauen, wie er ist. Ein solches Ziel aber übersteigt alle natürlichen Kräfte, Ansprüche und Bedürfnisse des Menschen, ragt über seine Natur weit hinaus, ist für ihn nicht mehr natürlich, sondern absolut übernatürlich. Soll darum der Mensch dieses Ziel erreichen können, so müssen seine natürlichen Kräfte dazu besonders befähigt, erhöht und vervollkommnet werden, und dies geschieht durch das Licht der Glorie, d. i. durch eine alle natürlichen Anlagen übersteigende Gabe. Als Vorbereitung in diesem Leben mufs der Mensch in eine Ordnung des Seins und Wirkens erhoben werden, welche dem übernatürlichen Ziele homogen ist. Diese Gaben, welche den Menschen in einen übernatürlichen Zustand versetzen und zu verdienstlichen Handlungen befähigen, heifsen Gnade und sind mit dem Lichte der Glorie wesentlich identisch. Es gehören somit nach Thomas zur übernatürlichen Ordnung „alle jene Güter, welche nicht von Gott als dem Urheber der Natur ausgehen, noch auch auf dem Wege der Natur mitgeteilt werden, daher alle geschaffenen Güter und Wesenheiten überragen, von aufsen der Natur zukommen, sie erheben, vervollkommnen und vollenden." (S. 3 ff.) Unter „Gnade"

versteht der englische Lehrer jede Gabe des gütigen und barmherzigen Gottes, die für den Menschen kein debitum ist. (S. 7.)

Die Aufgabe des hl. Thomas. — Die Averroisten, welche alles Übernatürliche schlechtweg leugneten und bekämpften, stellten als Grund ihrer Lehre einfach die Behauptung auf, es sei dem Menschen unmöglich und seinem Wesen widersprechend, in eine höhere, über seine natürlichen Kräfte hinausgehende Ordnung des Seins und Erkennens erhoben zu werden. (S. 39.) Es war also zu zeigen, daſs die Erhebung des Menschen in eine höhere Ordnung des Seins und Erkennens keinen Widerspruch mit seinen natürlichen Anlagen und Fähigkeiten enthalte, daſs sie vielmehr in diesen eine Empfänglichkeit, eine „potentia obedientialis“ vorfinde. (S. 20.) Der hl. Thomas hatte also die Möglichkeit und Angemessenheit der Übernatur auf seiten des Menschen zu zeigen gegenüber den Averroisten. (S. 21 u. 39.)

Die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Güter der übern. Ordnung nach S. Thomas. Die Potenzen der Seele. — Die Potenzen der Seele sind nicht an sich, sondern nur durch den Akt, auf welchen sie wesentlich gerichtet sind, erkennbar. Sie werden darum durch ihre Akte und mittelbar durch die Objekte, auf die ihre Akte abzielen, determiniert und specifiziert. Eine wichtige Einteilung der Potenzen, die sich aus dem Princip der Specifikation und Diversifikation ergibt, ist die aktive und passive. Die aktive Potenz verhält sich zu ihrem Objekt als agens, ist aptitudo ad agendum, die passive dagegen ist in ihrem Verhältnisse zu ihrem Objekte patiens, nimmt dieses in sich auf. Die erstere bedeutet also ein posse agere, bestimmt sich nach der Ordnung des Handelns, die andere besagt ein posse esse, entspricht der Ordnung des Seins. Weiter erklärt der hl. Thomas das Verhältnis des Objektes zum Akte bezüglich der aktiven Potenz, indem er sagt: ad actum potentiae activae comparatur objectum ut terminus et finis; und von dem entsprechenden Verhältnis hinsichtlich der passiven Potenz sagt er: objectum comparatur ad actum potentiae passivae ut principium et causa movens. (S. 34.) Einen specifischen Unterschied gibt es aber zwischen den aktiven und passiven Potenzen nicht, wohl aber besteht ein solcher zwischen den beiden Grundvermögen der Seele, dem Erkenntnis- und Willensvermögen. Ein drittes Grundvermögen der menschlichen Seele kennt der hl. Thomas nicht. (S. 35.)

Die natürliche Potenz und die potentia obedientialis. — Insofern eine Potenz wesentlich der Seele angehört, ein natürliches Vermögen derselben ist, und auch ihr Akt den Kräften der menschlichen Natur proportioniert erscheint, ist sie nach der Auffassung des hl. Thomas eine potentia naturalis. Zum Unterschiede von diesem Vermögen nennt er das Vermögen, die Empfänglichkeit der Kreatur und besonders des menschlichen Geistes für die übernatürliche Einwirkung Gottes potentia obedientialis oder potentia obedientiae. (S. 35.) Was die potentia obedientialis nun noch betrifft, so wird sie von Thomas erklärt als Vermögen und Fähigkeit der Kreatur, zu gehorchen, wenn diese von Gott ihrem Schöpfer und Herrn zu einem Sein und Wirken berufen wird, das über ihre natürliche Sphäre hinausliegt. Daher der Name potentia obedientialis oder potentia obedientiae. Es liegt somit in ihr die Empfänglichkeit, oder sie ist vielmehr die Empfänglichkeit des Geschöpfes für die Aufnahme der übernatürlichen Einwirkungen Gottes auf dasselbe. So hat die gesamte Kreatur, auch die vernunftlose, die Empfäng-

lichkeit, die potentia obedientialis, für jenes aufserordentliche Eingreifen Gottes in dieselbe, das man Wunder nennt. Insbesondere hat die menschliche Seele aufser einem natürlichen passiven Vermögen, das durch ein natürliches agens in den Akt übergeführt wird, eine weitere passive Potenz, die potentia obedientiae, die nur durch das agens primum, durch Gott aktuiert werden kann. (S. 37.) Dafs nun aber die potentia obedientialis der vernünftigen Kreatur, also auch die des Menschen, nach ihrem Wesen und ihrer Beschaffenheit eine andere sein mufs als die potentia obedientialis der vernunftlosen Dinge, ergibt sich aus der Natur des vernünftigen freien Geschöpfes selbst. Dieses ist ja auf Grund seiner natürlichen geistigen Fähigkeiten und Kräfte unmittelbar auf Gott gerichtet, hat in Gott sein letztes Ziel. Darum kann die potentia obedientialis, d. i. die Empfänglichkeit des Menschen für die Erhebung in die Gnadenordnung nicht anders als der Natur desselben entsprechend, mithin nur als ein reales, positives, geistiges Vermögen verstanden werden; ja es ist der Vorzug und das Auszeichnende des Menschen im Vergleich zu den andern irdischen Geschöpfen, dafs er ein der Gnade fähiges Subjekt ist. (S. 38.) Dieses Vermögen, das der Mensch nach S. Thomas für die Übernatur hat, wird von ihm stets unterschieden von der potentia naturalis, welche durch ein agens naturale zur Aktivität geführt wird. Die potentia obedientialis, obschon sie begriffsmäfsig das Angelegtsein der Natur für die Übernatur ausdrückt, ist doch nicht Keimanlage für das Übernatürliche, steht nicht zu ihrem Akte und Objekte in dem Verhältnisse, wie die eben erwähnte potentia naturalis zu dem ihrigen, kann vielmehr nur durch das agens primum aktuiert werden. (S. 39.) Entschieden verträgt sich mit dem Begriff der potentia obedientialis nicht die Vorstellung, als ob der menschliche Geist sich gegen die Güter der übernatürlichen Ordnung indifferent oder bei ihrer Verleihung seitens Gottes rein passiv verhielte. (S. 41.)

Bleiben wir für einen Augenblick stehen, um uns die Klarheit des Autors recht zu vergegenwärtigen. Was ist die potentia obedientialis? Die blofse Indifferenz oder Nichtrepugnanz in dem Geschöpfe ist sie nicht, sie bildet vielmehr ein Vermögen. Aber welches Vermögen ist sie? Der hl. Thomas, so wurde uns gesagt, kennt blofs zwei Grundvermögen, das Erkenntnis- und das Willensvermögen. Macht vielleicht die potentia obedientialis das dritte Grundvermögen aus? Allein diese potentia obedientialis findet sich noch dazu in jeder Kreatur, also auch in den vernunft- und willenlosen Wesen. Was ist sie nun in diesen? Etwa auch ein Vermögen? Zudem hat nach der Lehre des hl. Thomas, die der Autor genau zu kennen vorgibt, die Gnade ihren Sitz unmittelbar in der Seele selber, nicht in ihren beiden Grundvermögen. (1. 2. q. 110. a. 3). Die Seele selbst hat also ebenfalls eine potentia obedientialis. Was für ein Vermögen ist nun diese Potenz unmittelbar in der Seele? Nach dem Autor mufs sie ja als ein reales, positives, geistiges Vermögen betrachtet werden. Hier vermissen wir jedwede Klarheit, falls die potentia obedientialis etwas anderes sein soll als die Indifferenz oder Nichtrepugnanz. Die vollständige Unrichtigkeit, dafs zwischen der passiven und aktiven Potenz kein specifischer Unterschied bestehe, möge vorläufig unberücksichtigt bleiben. Dafür haben wir hier noch andere Schwierigkeiten. Der Autor meint, der Mensch sei ein der Gnade fähiges Subjekt, darin bestehe sein Vorzug vor den andern irdischen Geschöpfen. Allein dies ist nicht so ganz richtig. Auch andere

Geschöpfe wären an und für sich der Gnade, der allergröfsten Gnade, nämlich der gratia unionis, fähige Subjekte. Der Autor erinnert sich gewifs folgende Stelle des englischen Lehrers gelesen zu haben: „Loquendo de potentia Dei absoluta Deus potest assumere quamcunque creaturam vult. Unde secundum hoc non est una creatura magis assumptibilis quam altera. Loquendo autem de potentia ordinata illam creaturam assumere potest quam congruit eum assumere ex ordine suae sapientiae. Unde illa creatura dicitur assumptibilis in qua hujusmodi congruitas invenitur.“ 3. d. 2. q. 1. a. 1. — Es hätte somit irgendeiner andern Kreatur, etwa der vernunftlosen, keineswegs an der „potentia obedientialis“ gefehlt, wäre es der Weisheit Gottes eingefallen, diese Kreatur in die Einheit der Person aufzunehmen. Schon daraus geht hervor, dafs die Behauptung des Autors ganz und gar falsch ist, die „potentia obedientialis“ des Menschen sei eine ganz andere als die der vernunftlosen Geschöpfe. Ebenso weifs der Autor aus der Lehre des englischen Meisters, dafs die Sakramente die Gnade auf physische Weise, wenn auch nur als Instrumentalursachen, also per modum transeuntis oder motionis enthalten. Auch sie besitzen folglich eine potentia obedientialis für die Gnade, bilden für dieselbe fähige Subjekte. Warum sollte also die potentia obedientialis im Menschen eine ihrem Wesen und ihrer Beschaffenheit nach ganz andere sein als die in den übrigen Kreaturen? Eine potentia obedientialis für sozusagen alles nur Mögliche besitzt der Mensch ebenso wenig wie die übrigen Geschöpfe. Der Grund dafür liegt eben in der innern Repugnanz. Für Vieles sind die Kreaturen nicht indifferent, sondern es widerspräche ihrem innersten Wesen, z. B. dafs der Stein oder das Tier denke, der Mensch mit dem Auge erkenne, mit dem Strebevermögen wolle u. s. w. Darans folgt aber noch gar nicht, dafs die potentia obedientialis in jeder Kreatur eine ganz andere sei. Nur insofern können wir sie eine ganz andere nennen, als bei manchen Geschöpfen diese, bei andern jene Repugnanz nicht vorhanden ist, als sie das eine Mal indifferent, das andere Mal nicht indifferent sich verhalten. — Weiter bemerkt der Autor, es vertrage sich entschieden nicht mit dem Begriffe der potentia obedientalis, dafs der menschliche Geist sich bei der Verleihung der übernatürlichen Güter durch Gott rein passiv verhalte. Das ist abermals ganz und gar falsch. Der Autor ist bei dem Studium der Werke des hl. Thomas ohne Zweifel auf folgende Stelle gestofsen: „operatio alicujus effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectu in quo mens nostra est mota, et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur. Et secundum hoc dicitur gratia operans.“ 1. 2. q. 111. a. 2. Verhält sich also der menschliche Geist nicht rein passiv, so mufs er sich aktiv verhalten, er mufs ebenfalls movens sein. Und gerade das leugnet hier der englische Meister; die unmündigen Kinder und plötzlich bekehrten Sünder existieren wahrscheinlich für den Autor nicht. Wodurch sollte denn auch die Seele thätig sein bei der Aufnahme der Gnade? Unmittelbar durch sich selber? Allein nach dem Autor S. 33 lehrt S. Thomas, dafs die Seele niemals durch sich selber, sondern nur durch ihre Vermögen thätig sei. Dann verhält sie sich aktiv durch ihr Denk- und Willensvermögen? Allein die Gnade wird nicht in diesen Vermögen, sondern unmittelbar in der Seele selber aufgenommen. Die Seele selber müfste sich folglich nicht rein passiv verhalten. Abgesehen davon also, dafs der Autor nirgends beweist, die potentia obedientialis bilde ein reales, positives,

geistiges Vermögen, stofsen wir überall auf Widersprüche. Dies kann folglich in keiner Weise Lehre des hl. Thomas sein.

Was ist demnach die potentia obedientialis nach der wahren Ansicht des hl. Thomas? Nichts anderes als die Möglichkeit der Kreatur, alles durch Gott aus sich machen zu lassen, was nicht ihrem Wesen selber widerspricht, wozu sie also indifferent ist. Ist sie ein reales, positives, geistiges Vermögen? Nein, sondern blofs die Nichtrepugnanz ihres Wesens. Sie ist auch nicht die transcendentale Hinordnung der Kreatur zu den übernatürlichen Akten und Objekten. Sie verhält sich, wie der Autor mit Recht sagt, nicht wie die potentia naturalis zu ihrem Akte und Objekte! Sie verhält sich nach dem Autor S. 45 auch nicht wie die Fähigkeit des Leibes für die Aufnahme der Seele. Diese Fähigkeit des Leibes ist aber anerkanntermafsen kein reales, positives Vermögen, sondern die transcendentale Hinordnung. Bildet nicht einmal dieses Verhältnis ein Analogon zur Erklärung der passiven potentia obedientialis des hl. Thomas, wie der Autor zutreffend bemerkt, dann ist es um so weniger zu begreifen, wie er behaupten kann, die potentia obedientialis sei ein reales, positives, geistiges Vermögen.

Lehrt Thomas blofs eine potentia obedientialis passiva, oder auch eine pot. ob. activa? Der Autor behauptet das letztere. „Es ist wahr, der hl. Thomas bezeichnet die potentia obedientialis, wenn er sie noch anders benennt, als eine passive, und meines Wissens spricht er nirgends von einer potentia obedientialis activa.“ S. 44. „Der englische Lehrer sagt uns jedoch selbst, wie er die potentia obedientiae verstanden wissen wolle, in welchem Sinne sie ihm eine passive sei.“ (S. 45) — Das heifst also mit andern Worten: können wir das, was wir wünschen, aus dem hl. Thomas nicht herauslesen, so lesen wir es mutig hinein. Und wie sollen wir nun den hl. Thomas verstehen? „Keine Kreatur kann das, was über ihre natürlichen Kräfte geht, als principale agens vollführen; wohl aber kann sie da handeln als agens instrumentale, bewegt von der unerschaffenen Kraft.“ Bezüglich des Menschen: „der Mensch wird zwar wie ein Instrument von Gott bei der Erhebung in die Gnadenordnung bewegt, aber diese Bewegung schliefst nicht aus die Selbstbewegung durch den freien Willen.“ (S. 45.) Damit also ist bewiesen, dafs S. Thomas eine potentia obedientialis activa gelehrt hat! — Hat der Autor uns nicht früher gesagt, Gott müsse die Kreatur in eine höhere Ordnung des Seins und Wirkens, also nicht blofs des Wirkens, sondern des Seins erheben? Wie kann demnach der Mensch eine aktive Potenz haben, bevor er das Sein besitzt? Der Autor meint, als agens instrumentale. Sehr wohl! Aber hat er nicht im hl. Thomas hundert Mal gelesen, dafs das Instrument vorerst eine Kraft oder Bewegung per modum transeuntis oder intentionis erhalten müsse, um thätig zu sein? Diese Kraft oder Bewegung bewirkt, dafs das Instrument aktive Potenz werde. Unaquaeque forma indita rebus creatis a Deo habet efficaciam respectu alicujus actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem; ultra autem non potest, nisi per aliquam formam superadditam. 1. 2. q. 109. a. 1. Vgl. 3. p. q. 62. a. 3 u. 3. Die aktive Potenz ist aber nach dem Autor das posse agere. Folglich hat der Mensch ohne diese mitgeteilte Form kein posse agere, also keine potentia obedientialis activa. Wünscht der Autor zu erfahren, wie der hl. Thomas verstanden werden will, so braucht er blofs, um von vielen andern Stellen zu schweigen, 1. 2. q. 110. a. 3 u. 4 durchzulesen. Die

Gnade ist in der Seele, die eingegossenen Tugenden in den beiden Grundvermögen; dadurch erhält der Mensch ein neues übernatürliches Sein und Vermögen oder posse agere. Dadurch empfängt er die potentia obedientialis activa. Von Natur aus besitzt er keine solche. —

„Aber," bemerkt der Autor S. 39, „die potentia obedientialis drückt begriffsmäfsig das Angelegtsein der Natur für die Übernatur aus." S. 49 dagegen heifst es: „so müssen wir denn erklären, dafs Heinrich nur die Lehre des hl. Thomas wiedergibt, wenn er sagt: ‚in der Natur des Geschöpfes, wie vollkommen sie sei, liegt also schlechthin keine Kraft, kein Vermögen, keine Anlage, Neigung, Vorbereitung zu den übernatürlichen Gütern der Gnade und der Glorie, also namentlich keine aktive Potenz.' Ja, was ist nun das Richtige? Der Autor behauptet die Lehre des hl. Thomas vorzutragen, wenn er sagt, die potentia obedientialis sei ein reales, positives Vermögen, sie drücke begriffsmäfsig das Angelegtsein der Natur für die Übernatur aus; nach Heinrich, der ebenfalls die Lehre des hl. Thomas wiedergibt, ist diese pot. obed. kein Vermögen, keine Anlage in der Natur. Da soll sich nun wer auskennen! Und trotzdem behauptet der Autor hier S. 49, „man sollte doch von vornherein glauben, dafs der englische Lehrer der menschlichen Seele eine gewisse aktive potentia obedientialis für die übernatürliche Ordnung nicht absprechen werde." Eine gewisse aktive pot. obed. ohne Vermögen, ohne Anlage! Da kann freilich nur mehr das „von vornherein glauben" zur Not hinüberhelfen.

Zwar ist der Akt und das Objekt der potentia obedientialis übernatürlich; doch darf man daraus nicht folgern, dafs auch sie selbst in ihrem Wesen, entitativ und an sich eine übernatürliche Potenz sei. Nach Thomas ist dem Menschen die Fähigkeit und Empfänglichkeit für das Übernatürliche anerschaffen, besitzt derselbe hiefür eine capacitas naturalis. (S. 50.) — Da stehen wir wieder vor dem Berge. Früher wurde uns gesagt, die Potenzen der Seele wären an sich gar nicht erkennbar, sie würden nur durch den Akt, auf welchen sie wesentlich gerichtet sind, erkannt, sie fänden durch die Akte, und mittelbar durch die Objekte ihre Determinierung und Specifizierung. Nun aber ist hier der Akt und das Objekt übernatürlich, die Potenz dagegen natürlich. Nach S. Thomas ist diese Potenz für das Übernatürliche dem Menschen anerschaffen, besitzt er hiefür eine capacitas naturalis, und doch wurden wir früher dahin belehrt, „zum Unterschiede" von der potentia naturalis erkläre S. Thomas die Empfänglichkeit der Kreatur für die übernatürliche Einwirkung Gottes als potentia obedientialis; dieses Vermögen werde von ihm „stets unterschieden" von der potentia naturalis; der Mensch besitze kein Vermögen, keine Anlage, Neigung in der Natur. Hätte Gott den Menschen eine Zeit lang ohne die übernatürlichen Güter gelassen, aber beabsichtigt, ihn zur übernatürlichen Ordnung zu berufen, so hätte er ihm nach der Lehre des hl. Thomas, meint der Autor auf S. 52, mit Rücksicht auf die baldige Erhebung ein besonderes natürliches Vermögen, eben als potentia obedientiae bei der Erschaffung gegeben. Hier ist die Potenz also wieder ein Vermögen, und zwar ein natürliches. Der Mensch besitzt in seiner potentia obedientialis ein natürliches Vermögen ad cognoscendum et volendum bezüglich der Güter der übernatürlichen Ordnung, mit andern Worten: er besitzt eine aktive Empfänglichkeit für die Übernatur. (S. 54.) —

Abgesehen davon, dafs eine aktive Empfänglichkeit einem kreisrunden Quadrat gleich ist, wissen wir ja aus dem früher Gesagten, dafs sich in der Natur des Menschen kein Vermögen, keine Anlage, Neigung zu den übernatürlichen Gütern vorfindet. — Auf Grund der Erkenntnis, dafs sich Gott im Universum offenbart durch seine Werke, und dafs es noch eine intensivere, höhere und vollkommenere Art Gott zu erkennen gebe, als die der Abstraktion, dafs es vielleicht möglich sei, Gott zu schauen, entsteht in dem Menschen das Verlangen nach der Anschauung Gottes, des höchsten und vollkommensten Wesens. Dieses Verlangen, Gott zu schauen, sowie der ihm vorausgehende Erkenntnisakt, somit ein actus intellectivus, und ein appetitus intellectivus elicitus sind die Akte der potentia obedientialis. Bei dieser Bethätigung, die sich durchaus im Rahmen des Natürlichen bewegt, zeigt sich die potentia obedientialis als natürliches aktives Vermögen. (S. 55, 56.) — Also die Potenz ist natürlich, der Akt ebenfalls natürlich, das Objekt dagegen übernatürlich: Gott schauen; und doch werden Potenz und Akt nur vom Objekt specifiziert. Und wie kommt der Mensch, der keine Vermögen, keine Anlage, Neigung in seiner Natur hat, zu der Erkenntnis, dafs es noch eine höhere Art Gott zu erkennen gebe, dafs es doch vielleicht möglich sei, Gott zu schauen? Wie entsteht in ihm das Verlangen nach der Anschauung Gottes, wenn er gar keine Neigung, wie der Autor S. 31 sagt, kein „Bedürfnis“ dazu in sich hat? Sagt der Autor nicht selber S. 11 mit Berufung auf P. Weifs: „von etwas, was unserm Geist in allen Beziehungen unzugänglich ist, und wovon wir nicht einmal die leiseste Ahnung haben, können wir uns keine falsche Vorstellung machen.“ Ferner, wie soll die potentia obedientialis die aktive Potenz für diese beiden Akte des Erkennens und Verlangens bilden, wenn sie nach S. Thomas, wie der Autor S. 46 erklärt, nicht aptitudo ad agendum ist? Die Bethätigung der potentia obedientialis bewegt sich nach dem Autor durchaus im Rahmen des Natürlichen. Bildet diese höhere Erkenntnis, die Möglichkeit Gott zu schauen, etwas durchaus Natürliches, und nicht vielmehr etwas durchaus Übernatürliches? Was bewegt sich denn eigentlich durchaus im Rahmen des Natürlichen bei der potentia obedientialis? Der Akt und das Objekt der potentia obedientialis ist übernatürlich, so hat uns der Autor vorhin gesagt, und die Potenz selber ist ihrem Wesen nach, entitativ, an sich, natürlich. Hier aber bewegt sich wiederum alles durchaus im Rahmen des Natürlichen. Mit der potentia obedientialis als natürlichem Vermögen für die Güter der übernatürlichen Ordnung ist es also nichts. Ein natürliches Vermögen kann nicht die genannten Güter cognoscere et velle. Der Mensch hat von Natur aus davon nicht die leiseste Ahnung, nicht das geringste Verlangen. Er braucht dafür, wie S. Thomas bemerkt, eine formam superadditam. Eine natürliche Potenz und ein übernatürliches Objekt bedeuten soviel als einen stofflichen Geist.

Doch hören wir weiter. Dieser actus elicitus der potentia obedientialis ist nicht ein actus perfectus und adaequatus, sondern nur ein actus imperfectus. Denn obschon sie als natürliche Potenz die Hinordnung des Menschen auf die Anschauung Gottes und auf die Gnadengüter bedeutet, so ist diese Hinordnung nach der Auffassung des englischen Lehrers doch nicht eine adäquate, nicht eine genügende. So erklärt es sich, dafs Thomas bald sagt, die über-

natürliche Ordnung übersteige die natürlichen Kräfte des Menschen, bald hervorhebt, sie sei der Natur des Menschen gemäfs. (S. 56.) — Wir fragen: gehört dieser actus imperfectus der natürlichen oder übernatürlichen Ordnung an? Bezieht er sich auf die Güter der Natur, oder der Übernatur? Ist er blofs graduell, wie das Unvollkommene und Vollkommene derselben Ordnung, oder aber specifisch verschieden vom actus perfectus? Aus der Darlegung des Autors geht hervor, dafs dieser actus imperfectus sich nur graduell unterscheidet. Dann braucht er, um ein actus perfectus et adaequatus zu werden, blofs eine graduelle Vervollkommnung derselben Ordnung. Sobald die natürlichen Kräfte des Menschen vervollkommnet werden, bringen sie einen übernatürlichen, einen actus perfectus hervor. Oder gehört dieser actus imperfectus schon der Übernatur an? Wie kann aber aus einer ihrem Wesen nach, entitativ und an sich natürlichen Potenz ohne weiters ein übernatürlicher, wenn auch unvollkommener Akt hervorgehen? Kann eine Ursache der Wirkung etwas geben, was sie selber gar nicht hat, was gar nicht in ihr liegt? Eine natürliche Potenz, die einen übernatürlichen Akt hervorbringt, ohne vorerst ein neues, höheres Princip, eine Form erhalten zu haben, wäre ihrem Wesen nach natürlich und übernatürlich zugleich, daher ein Monstrum. Eine natürliche Potenz mit der Hinordnung auf die Anschauung Gottes ist der hellste Widersinn, weil die Potenz vom Objekte determiniert, specifiziert, folglich auch nach diesem Objekte benannt wird. Ein jedes Ding wird benannt, je nachdem wir es erkennen. Die Potenz aber erkennen wir aus dem Akte, und den Akt aus dem Objekte, auf welches er sich bezieht, wie der Autor vorhin unter Berufung auf S. Thomas ganz richtig bemerkt hat. Die potentia obedientialis ist demnach entweder thatsächlich auf die Anschauung Gottes hingeordnet, und dann ist sie keine natürliche, sondern eine übernatürliche Potenz des Menschen. Oder sie bildet eine natürliche Potenz, und dann ist sie eben zu dieser Anschauung nicht hingeordnet. Eine natürliche Potenz, die ohne weiteres auf die Anschauung Gottes hingeordnet wäre, ist und bleibt ein Unding. — Hier noch ein anderes Kuriosum. Die natürliche Empfänglichkeit für die Güter der übernatürlichen Ordnung liegt eigentlich nicht in der potentia obedientialis selber, sondern in ihrem natürlichen Akte, in dem besprochenen appetitus intellectivus elicitus. Da möge uns der Autor doch gefälligst sagen, welchen natürlichen Akt die Kinder vor dem Gebrauche der Vernunft haben, welcher appetitus elicitus da die eigentliche Empfänglichkeit für die genannten Güter besitzt? Jedenfalls werden diese wiederum eine „ganz andere“ potentia obedientialis haben! Dafs der Mensch überhaupt einen natürlichen Akt, einen appetitus elicitus haben müsse, um für die erwähnten Güter empfänglich zu sein, ist weiter nichts als eine grundlose Behauptung, wie so manche andere, die wir bereits kennen gelernt haben. Nach dieser Theorie wäre die potentia obedientialis eigentlich kein Vermögen, dessen Gegenteil doch der Autor bisher in einem fort betont hat, sondern ein Akt, ein Erkenntnis- und Willensakt. Und dieser Akt begründet die Angemessenheit und Kongruenz der übernatürlichen Erhebung. Bildet er ja doch schon den actus imperfectus für diese Erhebung. Wenn wir also lesen, wie eifrig der hl. Paulus auf dem Wege nach Damaskus nachgedacht, „ob es nicht noch eine intensivere, höhere und vollkommenere Art Gott zu erkennen gebe, ob es nicht möglich sei, Gott zu schauen“, und wie grofs sein

„Verlangen“ war „nach der Anschauung Gottes“, so begreifen wir vollständig, dafs dieser actus imperfectus et inadaequatus sich in der richtigen „proportio“ für das Übernatürliche befand, dafs er ganz „angemessen und kongruent für die übernatürliche Erhebung“ war. —

Der Autor bereitet sich aber auch selber Verlegenheiten. Früher nämlich erklärte er, diese potentia obedientialis, die „Fähigkeit und Empfänglichkeit für das Übernatürliche“ wäre dem Menschen „anerschaffen“. Da lag denn die Folgerung nahe, dafs alsdann die Seele einen „appetitus innatus nach der Übernatur besäfse“. Gegen diese Folgerung verwahrt sich der Autor. Mit welchem Rechte, vermag allerdings er selber nicht zu sagen. Ist die potentia obedientialis im Menschen weiter nichts als das „Erkenntnis- und Willensvermögen“ mit einer graduellen Steigerung, zum Unterschiede vom Menschen im „status naturae purae“, der diese pot. ob. aktiv ebenfalls, nur in einem niedern Grade besitzt, S. 52, so kann der Autor trotz allem Proteste die Folgerung nicht abweisen, diese Fähigkeit und Empfänglichkeit für das Übernatürliche sei ein „appetitus innatus“. Doch der Autor weifs sich zu helfen. „Wohl hat nach Auffassung des hl. Thomas der Mensch ein ihm angeborenes Begehren und Streben nach der Glückseligkeit und insofern nach Gott als dem letzten Ziel; doch ist dieser appetitus innatus nur im allgemeinen auf Glück und Glückseligkeit naturnotwendig gerichtet, schliefst darum auch nur im allgemeinen in seinem Objekte Gott ein. Obschon der hl. Thomas einmal sagt, dafs das natürliche Verlangen nach Seligkeit nicht gestillt werde, wenn der Mensch nicht zur Anschauung Gottes gelange, so folgt daraus keineswegs, dafs es einen appetitus nach den Gütern der Gnade gebe. Bei solchen Äufserungen stellt sich der hl. Kirchenlehrer auf den faktischen Standpunkt, d. h. er setzt die Erhebung in die Übernatur als vollzogene göttliche Anordnung voraus“. (S. 57, 58.) — Sehr richtig. Die Frage ist aber nur die, ob S. Thomas sich blofs dann auf diesen Standpunkt stellt, wenn die Texte dem Autor unbequem zu werden anfangen, im übrigen aber immer den Standpunkt des Autors einnimmt, oder ob der englische Lehrer stets jenen Standpunkt einnimmt, so oft er vom „Angeborensein“ des Verlangens nach der Anschauung Gottes spricht. Die Beantwortung dieser Frage liegt auf der Hand. „Natürlich“ nennt S. Thomas etwas in einem dreifachen Sinne. Zum ersten ist „natürlich“ der Gegensatz von „widernatürlich“. So aufgefafst, ist die potentia obedientialis in allen Kreaturen etwas „Natürliches“, denn jedes Geschöpf „gehorcht“ Gott, seinem Schöpfer. Was Gott mit ihm thut, ist ihm „natürlich“. Zum zweiten heifst „natürlich“, was vom Anfange an vorhanden war, abgleitet vom: „a nativitate“. In diesem Sinne ist die potentia obedientialis im Menschen ebenfalls „natürlich“, weil nach S. Thomas die Erhebung des Menschen zur Ordnung der Übernatur mit der Gründung des Menschengeschlechtes zusammenfällt. Vgl. d. Autor S. 53, 54. — Endlich ist „natürlich“ alles das, was aus den Principien der Natur hervorgeht, oder wie der Autor sagt, „dessen Quelle und Norm die kreatürliche Vernunft ist“. In diesem Sinne ist die potentia obedientialis in keiner Weise „natürlich“. Es gibt weder einen appetitus innatus, noch viel weniger einen appetitus elicitus in der Natur des Menschen für irgendwelches Gut der Übernatur. Wir sagen, noch viel weniger, denn der appetitus elicitus hat den appetitus innatus zu einer notwendigen Voraussetzung, was der Autor nicht zu wissen scheint. Hier können wir also klar sehen, wie der Autor mit den Texten des hl. Thomas umgeht. Sie müssen sich fügen, ob sie

wollen oder nicht. Die einfache Begriffsbestimmung der Potenz und ihre wesentliche Abhängigkeit vom Objekte allein macht die ganze Theorie des Autors unmöglich. Hätten wir ihm zu S. 50, wo der Autor sagt, nach S. Thomas sei dem Menschen die Fähigkeit und Empfänglichkeit für das Übernatürliche anerschaffen, er besitze für dieselbe eine „capacitas naturalis", geantwortet, S. Thomas spreche vom Menschen auf dem faktischen Standpunkt, so wären wir zweifelsohne der Unkenntnis im hl. Thomas geziehen worden. So sagt der Autor S. 63: „wenn später behauptet wurde, erst lange nach Thomas, etwa von Suarez sei die pot. obed. activa erfunden, so können wir diese Behauptung nur auf ein Mifsverständnis der in Betracht kommenden Lehre des hl. Augustin und Thomas seitens ihrer Vertreter zurückführen, oder wir müssen sogar Mangel an Verständnis bei manchen Erklärern des englischen Lehrers annehmen." Das ist doch gewifs bescheiden gesprochen. Hält man dagegen dem Autor die unliebsamen Folgerungen aus seiner Theorie vor, so flüchtet er sich blitzschnell auf den faktischen Standpunkt. „Sieht man nur auf den Wortlaut der hier zunächst in Betracht kommenden Äufserungen des hl. Thomas, so könnte man versucht sein, zu erklären, es sei der Lehre des hl. Thomas gemäfs die Empfänglichkeit für die Übernatur eine passive, eine potentia passiva." So der Autor auf S. 65. — Nun ein gewissenhafter Schriftsteller bleibt bei dem Wortlaut des Autors, den er citiert. Doch genug. Wir können unmöglich eigens jeden einzelnen Satz widerlegen.

Nach dem Wortlaut verwirft S. Thomas die potentia obedientialis activa; diese pot. ob. ist ihm, nach dem Wortlaut, überhaupt kein Vermögen, keine Anlage, Neigung, kein „Bedürfnis", wie der Autor S. 3 sagt, für die Güter der Übernatur; der Mensch hat von Natur aus nicht die „leiseste Ahnung" von der Anschauung Gottes, folglich auch nicht den mindesten Wunsch. Somit ist die potentia obedientialis, nach dem Wortlaut, dem hl. Thomas nichts anderes, als die innere Möglichkeit, die Indifferenz oder Nichtrepugnanz, dafs Gott die Kreatur, zumal den Menschen, in eine höhere, specifisch verschiedene Ordnung erhebe. — Assumptibile dicitur quod potest assumi. Cum autem dicitur creatura potest assumi, non signatur aliqua potentia activa creaturae, quia sola potentia infinita hoc facere potuit, ut in infinitum distantia conjungerentur in unitatem personae. Similiter non signatur etiam potentia passiva naturalis creaturae, quia nulla potentia passiva naturalis est in natura, cui non respondeat potentia activa alicujus naturalis agentis. Unde relinquitur quod dicat in creatura solam potentiam obedientiae, secundum quam de creatura potest fieri quidquid Deus vult, sicut de ligno potest fieri vitulus, Deo operante. Haec autem potentia obedientiae correspondet divinae potentiae, secundum quod dicitur, quod ex creatura potest fieri quod ex ea Deus facere potest. Sentent. 3. d. 2. q. 1. a. 1. — In conceptione Christi fuit duplex miraculum; unum quod femina concepit Deum, aliud quod virgo peperit filium. Quantum ergo ad primum B. Virgo se habebat ad conceptionem secundum potentiam obedientiae tantum, et adhuc multo remotius, quam costa viri, ut ex ea mulier formaretur. In talibus autem simul dantur actus et potentia ad actum, secundum quam dici posset quod hoc est possibile. Sed quantum ad secundum habebat B. Virgo potentiam passivam, naturalem tamen, quae per agens naturale in actum reduci posset. Sent. 3. d. 3. q. 2. a. 1. ad 1. — In verbis praedictis (consecrationis)

sicut et in aliis verbis Sacramentorum est aliqua virtus ex Deo. Sed haec virtus non est qualitas habens esse completum in natura, qualiter est virtus alicujus principalis agentis secundum formam suam, sed habet esse incompletum, sicut virtus quae est in instrumento ex intentione principalis agentis. Sent. 4. d. 8. q. 2. a. 3. — Anima secundum potentiam naturalem non se extendit ad plura intelligibilia quam ad ea quae possunt manifestari per lumen intellectus agentis, quae formae sunt abstractae a sensibilibus. De veritate. q. 8. a. 4. ad 4. — Aliquid est in potentia ad alterum dupliciter: uno modo in potentia naturali; et sic intellectus creatus est in potentia ad omnia illa cognoscenda, quae suo lumine naturali manifestari possunt. Quaedam vero potentia est obedientiae tantum; sicut dicitur aliquid esse in potentia ad illa quae supra naturam Deus in eo potest. l. c. ad 13. — In humana natura est potentia passiva ad recipiendum lumen propheticum, non naturalis, sed tantum potentia obedientiae, sicut est in natura corporali ad ea quae mirabiliter fiunt. De veritate. q. 12. a. 3. ad 18. — Duplex est potentia creaturae ad recipiendum. Una naturalis, quae potest tota impleri, quia haec non se extendit nisi ad perfectiones naturales. Alia est potentia obedientiae, secundum quod potest recipere aliquid a Deo. Et talis capacitas non potest impleri, quia quidquid Deus de creatura facit, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo. De veritate. q. 29. a. 3. ad 3. — Verbum Augustini in glossa non est intelligendum quod Deus non possit facere aliter quam natura faciat, cum ipse frequenter faciat contra consuetum cursum naturae; sed quia quidquid in rebus facit, non est contra naturam, sed est eis natura, eo quod ipse est conditor et ordinator naturae. Sic etiam in rebus naturalibus videtur, quod quandoque corpus inferius a superiori movetur, est ei ille motus naturalis, quamvis non videatur conveniens motui, quam naturaliter habet ex seipso. Sicut mare movetur secundum fluxum et refluxum a luna. Et hic motus est ei naturalis, licet aquae secundum seipsam motus naturalis sit ferri deorsum. Et hoc modo omnes creaturae quasi pro naturali habent quod a Deo in eis fit. Et propter hoc in eis distinguitur potentia duplex: una naturalis ad proprias operationes vel motus; alia quae obedientiae dicitur ad ea quae a Deo recipiunt. De potentia. q. 1. a. 3. ad 1. — Duplex est hominis bonum. Unum quidem quod est proportionatum suae naturae. Aliud autem quod suae naturae facultatem excedit. Cujus ratio est, quia oportet quod passivum consequatur perfectiones ab agente diversimode secundum diversitatem virtutis agentis. Unde videmus quod perfectiones et formae quae causantur ex actione naturalis agentis non excedunt naturalem facultatem recipientis. Potentiae enim passivae naturalis proportionatur virtus activa naturalis. Sed perfectiones et formae quae proveniunt ab agenti supernaturali infinitae virtutis, quod Deus est, excedunt facultatem naturae recipientis. De virtutib. q. 1. a. 10. — Respectu eorum quae facultatem non excedunt habet homo a natura non solum principia receptiva, sed etiam principia activa. Respectu autem eorum quae facultatem naturae excedunt habet homo a natura aptitudinem ad recipiendum. l. c. ad 2. — In tota creatura est quaedam obedientialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit. l. c. ad 13. — In anima humana, sicut in quolibet creatura consideratur duplex potentia passiva: una quidem per comparationem ad agens naturale; alia per comparationem ad agens primum. 3. p. q. 11. a. 1.

Hier haben wir aus den vielen einige Stellen des hl. Thomas, allerdings nach dem Wortlaut. Nirgends wird von der pot. ob. activa gesprochen, diese wird vielmehr schlechtweg in Abrede gestellt. Diese pot. obedientialis ist ihm auch nicht ein reales, positives Vermögen in den Kreaturen, sondern eigentlich in Gott. So die Lehre des hl. Thomas nach dem Wortlaut, nicht nach den subjektiven Einfällen der verschiedenen Schriftsteller. Auf welcher Seite „sogar Mangel an Verständnis des englischen Lehrers“ angenommen werden müsse, das zu beurteilen überlassen wir getrost den geehrten Lesern.

Krakau. P. Gundisalv Feldner,
Magister S. Theol., Ord. Praed.

Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung in der Gegenwart. Von Nikolaus Kaufmann, Kanonikus und Professor der Philosophie am Lyceum in Luzern. 2. vermehrte und verbesserte Aufl. Paderborn, F. Schöningh, 1893.

Dafs die Philosophie in der neuesten Zeit sich ernstlich dem wieder zuwendet, den sie nie hätte verlassen sollen, Aristoteles, dem Fürsten der Denker, ist ein sehr erfreuliches Zeichen und bedeutet den Anfang eines neuen Aufschwunges. Sie hat damit wieder das richtige Fundament gewonnen, auf dem sie sich als fester Bau erheben kann. „Der höchste Triumph menschlichen Wissens“, sagt mit Recht der Verfasser vorliegender Schrift, „besteht nicht in dem Stehenbleiben bei den einzelnen Thatsachen, so wichtig auch die Erforschung derselben als Vorarbeit ist. Der höchste Aufschwung des menschlichen Geistes besteht darin, dafs er die einzelnen Thatsachen unter höhere Ideen subsumiert und zu der Erkenntnis des inneren Wesens und des letzten Grundes der Natur vordringe. Hierin steht Aristoteles sehr grofs da. Er erkannte aus den gewöhnlichen Erscheinungen und Thatsachen mit der Schärfe seines genialen Geistes das innere Wesen der Dinge, er wufste alle Details zu verwerten zu einer einheitlichen philosophischen Weltanschauung“. In der Erforschung der Thatsachen hat unsere Zeit wahrlich das Ihrige gethan. Aber, wie es in der Geschichte der Kunst nicht selten zutrifft, dafs da, wo die äufseren Formen mit dem gröfsten Geschick in höchster Vollendung dargestellt werden, die Idee zu verkümmern beginnt, so hat auch unsere moderne Wissenschaft ihren Blick allzu sehr den Erscheinungen zugewendet, so dafs ihr der Blick für das innere Wesen und den Grund der Dinge sehr getrübt ist. Sie mufs es wieder lernen, mit wahrhaft philosophischem Auge die Resultate ihrer Beobachtung und ihres Experimentes zu betrachten. Und das kann sie von Aristoteles lernen, der mit so geringen Mitteln so tief in die Erkenntnis des Wesens der Dinge eingedrungen ist, weil er eben ein wahrer Philosoph war.

Hiervon durchdrungen hat nun Professor Kaufmann sich der dankenswerten Aufgabe unterzogen, den eigentlichen Charakter der Naturphilosophie des Aristoteles als einer durch und durch teleologischen nachzuweisen. Der Satz, den er beweiset, ist dieser: „Die Naturphilosophie des Aristoteles ist eine teleologische. Der Zweckgedanke ist der herrschende in der Metaphysik, Physik, Psychologie, Zoologie, Ethik und Politik, überhaupt in allen Zweigen seiner Philosophie; der Zweckbegriff ist der einigende Gedanke der aristotelischen Welt-

anschauung". Er will also gegenüber der heutzutage sehr verbreiteten rein mechanischen Naturbetrachtung, welche nur stoffliche und bewegende Ursachen in der Natur finden will, die Finalursachen aber verwirft, auf aristotelischer Grundlage die Lehre von der Zweckursache verteidigen.

Um diese Aufgabe zu lösen, teilt der Verfasser das Ganze in zwei Abschnitte, einen allgemeinen und einen besondern. Im erstern gibt er allgemeine Erörterungen über die Methode des Stagiriten, die (nach Kap. 1) darin bestand, dafs er entsprechend der Natur der menschlichen Erkenntnis von der Betrachtung des Sinnlichen ausging, bei dieser aber nicht stehen blieb, sondern von der Empirie zur Theorie überging und erst dieser den Charakter der wissenschaftlichen Erkenntnis zuerkannte. Die von der modernen Naturwissenschaft so sehr geschätzte induktive Methode war dem Aristoteles recht wohl bekannt und wurde von ihm beständig angewandt. Nicht aber die Thatsachen, die er durch seine Beobachtung gefunden, haben für uns besonderen Wert, da wir mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln dieselben viel besser beobachten können, sondern die Principien, die er auf Grundlage der beobachteten Thatsachen gefunden. Jedoch nicht nur die ihn umgebenden Thatsachen fafste Aristoteles scharf ins Auge, sondern er sah auch nach demjenigen sich sorgfältig um, was seine Vorgänger gelehrt hatten. Diese Kritik, die Aristoteles an seinen Vorgängern übte, führt uns der Verfasser im 2. Kapitel des 1. Abschnittes vor.

Im 2. Abschnitte geht sodann der Verfasser an seine eigentliche Aufgabe, die Darstellung der Lehre des Arist. von der Zweckursache. Recht interessant ist hier gleich das 1. Kapitel, in welchem die aristotelische Lehre von den vier Ursachen und das Verhältnis der Zweckursache zu den anderen drei Ursachen (der materiellen, formellen und bewegenden) recht klar dargestellt wird. Wenn aber der Verfasser hier der Meinung beitritt, A. habe seinen Bewegungsbegriff nicht konsequent durchgeführt, da er Werden und Vergehen bald als Bewegungen (*κινήσεις*), bald (weiter) als blofse Veränderungen (*μεταβολαί*) fasse, so glauben wir nicht, dafs er hierin das Richtige getroffen hat. Werden und Vergehen sind nach A. keine eigentlichen Bewegungen, weil bei ihnen keine Succession stattfindet, die zum Begriff der Bewegung notwendig gehört. Was nämlich wird, ist, bevor es wird, nicht und kann daher auch nicht bewegt werden (*ἀδύνατον γὰρ τὸ μὴ ὂν κινεῖσθαι … καὶ τὴν γένεσιν κίνησιν εἶναι· γίνεται γὰρ τὸ μὴ ὄν.* Phys. ausc. V, 1). Die substantielle Form tritt nämlich nach Arist. in einem Momente ein, und in derselben Weise schwindet sie bei der *φθορά*. Wenn dennoch anderswo bei Arist. *γένεσις* und *φθορά* zu den Bewegungen gerechnet werden, so geschieht das nur deswegen, weil sie stets von qualitativen Veränderungen (*μεταβολαὶ κατὰ τὸ ποιόν*) begleitet und sie selbst der End- oder Anfangspunkt solcher qualitativen Veränderungen sind, wie man auch die Abfahrt und die Ankunft zu der Reise rechnet, obschon weder Abfahrt noch Ankunft für sich eine Reise sind. Die Scholastiker würden sagen: Werden und Vergehen gehören zum genus der Bewegung non proprie, sed solummodo per reductionem. Die Redeweise des Stagiriten ist also ganz exakt, sowohl wenn er Werden und Vergehen zu den Bewegungen rechnet, als auch wenn er sagt, sie seien eigentlich keine Bewegungen.

Im 2. Kap. kommt sodann der immanente Zweck in den Einzelwesen, besonders in den organischen zur Behandlung. Dieser immanente Zweck ist in allen Körpern die Form, in den belebten oder organischen das Lebensprincip oder die Seele, welche bei diesen die Form ist. Der



Seele wegen ist der Körper da, ihr mufs alles dienen, was in ihm ist. So sehr ist dem Aristoteles alles und jedes in der Natur von dem Zweck beherrscht, dafs es bei ihm ein öfters wiederkehrender Grundsatz ist: Die Natur thut nichts Überflüssiges, Vergebliches, ohne Zweck, sondern sie strebt immer das Beste an. Was insbesondere die Tiere angeht, so zeigt sich bei ihnen die Herrschaft des Zweckes in der Wahl der Zeit, wann sie gewisse Verrichtungen vornehmen, in der Wahl des Ortes, an dem sie sich aufhalten: an den Orten nämlich leben sie, wo das Individuum und die Gattung am besten ihr Gedeihen finden; „denn die Natur sucht selbst das Zuträgliche.“ Dieselbe Zweckstrebigkeit zeigt sich nach Aristoteles auch in der Entwickelung der organischen Wesen. Der Akt ist vor der Potenz, und das Ganze ist vor dem Teile. Diese Grundsätze finden hier Anwendung: bei der Bildung und Entwickelung der einzelnen Teile, die der Zeit und dem Werden nach dem Ganzen vorausgehen, zeigt sich, dafs das zu verwirklichende Ganze von Anfang an der ganzen Entwickelung als der Zweck vorschwebt. Auch auf die Anthropologie des Aristoteles geht hier der Verfasser etwas näher ein. Er zeigt mit grofser Gründlichkeit und Klarheit, welch ein entschiedener Gegner der rein mechanischen Naturerklärung der Stagirite überall ist, ja, dafs derselbe zuweilen sich in einer Weise ausspricht, als ob er gewisse moderne Naturforscher bekämpfen wolle, wie wenn er (de part. animal. IV, 12) sagt: „Die Natur macht aber die Organe für die Verrichtung, jedoch nicht die Verrichtung für die Organe,“ und (de respir. 17): „Die Bildung des Gliedes ist ursprünglich so beschaffen (ἐξ ἀρχῆς τοιαύτη), nicht ein künstlich erworbener Zustand.“

Wie aber nach Arist. jedes Organ im Körper nicht nur seinen besonderen Zweck hat, sondern alle Teile des Organismus im innigsten Zusammenhange stehen, so dafs das eine Organ dem andern, das niedere dem höheren dient, alle aber zum Zweck des Ganzen zusammenwirken, so ist es auch in der Natur im ganzen: das eine Wesen wirkt für das andere, das niedere dient dem höheren, alle wirken zusammen zum Zweck des Ganzen und bilden zusammen eine höchst zweckmäfsige physische Ordnung. Dies ist der relative Zweck in der Ordnung der Welt, den uns das 3. Kap. vorführt. Das Universum gleicht nach Arist. einem wohlgeordneten Heere, einem Hauswesen, einem Staate. Die Himmelskörper bewegen sich in regelmäfsigen Bahnen und haben grofsen Einflufs auf die sublunarische Welt. In dieser aber zeigt sich ein Aufbau vom Niederen zum Höheren: die Elemente sind wegen der aus ihnen zusammengesetzten anorganischen Körper da, diese wieder der organischen wegen, und zwar zunächst wegen der Pflanzen. Unter den organischen Wesen aber sind die untersten, die Pflanzen, wegen der Tiere da, denen sie zur Nahrung dienen, endlich alles Irdische des Menschen wegen. „Wenn nämlich die Natur nichts ohne Zweck, nichts vergeblich macht, so folgt notwendig, dafs sie alles dieses der Menschen wegen gemacht habe.“ Polit. I, 8.

Den höchsten, transcendenten Zweck des Universums endlich im System des Arist. führt uns das 4. Kap. vor. Dieser höchste Endzweck von allem ist Gott. Man darf nämlich nach Arist. keine unendliche Reihe von bewegenden Ursachen, von Formen und Zwecken annehmen, sondern mufs bei einem höchsten unbewegten Beweger, der höchsten Entelechie stehen bleiben, die auch der höchste Zweck ist. Dies ist das höchste Wesen und daher auch ein lebendes Wesen, ein Geist, und das beste Wesen, dessen höchste Thätigkeit das Erkennen seiner selbst ist. Ob nun aber der aristotelische Gott auch die Welt erkenne, und was damit

innigst zusammenhängt, ob er nur als höchster Zweck oder auch als bewirkende Ursache auf sie einwirke, das ist in neuester Zeit kontrovers geworden zwischen Zeller und Brentano und später zwischen Stöckl und Rolfes. Der Verfasser neigt mehr auf die Seite von Zeller und Stöckl.

Der Verfasser zeigt sich als einen sehr guten Kenner des Aristoteles. Die Arbeit offenbart überall Gründlichkeit und Selbständigkeit. Alles wird durch zahlreiche, den verschiedensten Werken des Stagiriten entnommene Stellen sowie durch Hinweise auf andere Stellen belegt. Die neue aristotelische Litteratur ist hinreichend berücksichtigt. Besonders gefreut hat es uns, dafs bei schwierigeren Stellen auch der hl. Thomas herangezogen wird. Wir wünschen dem gründlichen, sehr zeitgemäfsen Werkchen die weiteste Verbreitung. Möge es dazu beitragen, das Studium des Aristoteles zu fördern, damit dieser noch mehr in den Vordergrund der philosophischen Bestrebungen trete und wiederum das Einheitsband werde, welches die menschlichen Wissenschaften unter sich und mit der Theologie innigst verbinde.

Münster i. W. Dr. B. Dörholt.

BERICHTE.

Die Grundelemente des Gratryschen Systems. Von Prof. Dr. Karl Flöckner, Schulprogramm des kath. Gymn. von Beuthen O.-S. 1890.

Dafs das Jahrbuch erst jetzt der Besprechung dieser Abhandlung seine Spalten öffnet, möge keineswegs im Sinne einer Unterschätzung des Schriftchens gedeutet werden. Letzteres erhebt sich vielmehr durchaus über die Bedeutung der oft nur ephemeren Leistungen in den Schulprogrammen. Der Verfasser, längst durch seine atl.-exegetischen Abhandlungen bekannt, hat es sich zur Aufgabe gestellt, „das ehedem und jetzt“ über das Lehrsystem des berühmten Oratorianers „gefällte Urteil auf seinen objektiven Wert zu prüfen“. Die beiden ersten Kapitel (Induktion und Syllogismus; das Infinitesimalverfahren und die Metaphysik) sind der Denkmethode, besonders der Frage des Gottesbeweises gewidmet, wobei mit feinsinniger Kritik dem Metaphysiker Gratry doch manche „Grenzüberschreitung“ nach dem Gebiete der Mathematik hin nachgewiesen und mit Recht betont wird, dafs das wahre metaphysische Eliminationsverfahren nicht auf Leibnitzens Erfindung der Infinitesimalrechnung zu warten brauchte, sondern klar und beweisend schon vom hl. Thomas (via causalitatis und negationis) dargestellt sei. Des weiteren wird der von Gratry für die (induktive) Denkbewegung auf Gott hin in der Seele als „unerläfsliche Spannfeder“ angenommene „Gottessinn“ beleuchtet, die Gratrysche „Ideenlehre“ festgestellt, die Beziehung zwischen Gottvernunft und Menschenvernunft nach demselben Denker gewürdigt und so die Beantwortung der Frage, wieweit letzterer wirklich im Ontologismus befangen war, vorbereitet. Mit wohlthuender Ruhe und sicherer Beherrschung des Stoffes zeigt Professor Flöckner, dafs die sieben bekannten, von der Kongregation des hl. Officiums (1861) als nicht unbedenklich, weil ontologistisch gefärbt bezeichneten Sätze der verschiedenen Vertreter dieses Systems, zum Teil wirklich in Gratrys Lehrgebäude

nachweisbar seien, bezw. anklingen; es gilt dies zumal von No. 3: „Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur.“ Prof. Fls. Übersetzung dieser These (a parte rei als „objektiv betrachtet“ wiedergegeben) dürfte allerdings den Streitpunkt wohl nicht scharf genug treffen, wie weit die Allgemeinbegriffe in den Dingen selbst real seien, bezw. wie weit ihre etwaige Realität in den Dingen etwa mit Gottes Wesen identisch sei. — Dafür nimmt Flöckner den Oratorianer gegen die (von Stöckl) versuchte Parrallelisierung seines „Gottessinnes“ mit dem „Fünklein der Seele“ bei gewissen pantheisierenden Mystikern in Schutz. Die in vornehmer Sprache geschriebene, reichhaltige Abhandlung hat somit in der That für die kritische Geschichte der neueren Religionsphilosophie eine anzuerkennende Bedeutung.

Breslau. Prof. Dr. König.

Die deutsche Freimaurerei, ihr Wesen, ihre Ziele und Zukunft im Hinblick auf den freimaurerischen Notstand in Preufsen. Von Prof. Dr. H. Settegast. Berlin, E. Goldschmidt, 1892.

Die „Königliche Kunst“ der Freimaurerei ist nach Prof. Dr. H. Settegast, der die Redaktion des „Jahrbuchs“ durch eigenhändige Dedikation des vorliegenden Schriftchens um Notiznahme von demselben ersucht hat, in Preufsen dadurch in einen „Notstand“ geraten, dafs die in diesem Lande durch das Edikt von 1798 ausschliefslich anerkannten drei Grofslogen und die ihnen Affilierten principiell keine Juden aufnehmen, und dafs durch Ministerialentscheidung vom 12. Mai 1892 der Versuch, in Berlin eine philosemitische Loge mit Anschlufs an eine Hamburger Grofsloge zu gründen, als unstatthaft erklärt worden ist. Auch hindere, wie S. (S. VII) betont, die Verbreitung der Freimaurerei — „eines Bauwerks, das in seiner Gröfse, Schönheit und Festigkeit alle Dome der Erde weit überstrahlt“ — in Deutschland nichts so sehr, als der „geheimnisvolle Schleier, mit dem die Freimaurer ihre Arbeit umhüllen zu müssen meinten, indem sie sich etwas darauf zu gut thaten, Kenntnisse zu besitzen, die der Profane nicht zu durchdringen vermag“. — Wir „Profanen“ meinen nun allerdings, dafs die Unterordnung unter das allgemeine Vereinsgesetz nicht blofs für neuzugründende Logen mit Anschlufs an nicht anerkannte „Mütter“, sondern auch für die anerkannten Grofslogen selbst und alle ihre „Töchter“ durchaus recht und billig wäre, besonders, wenn wir uns an die Mafsregeln und Leiden erinnern, welche der unselige Kulturkampf unseren katholischen Ordensgesellschaften gebracht hat. Ebenso würden wir mit der Beseitigung jenes „geheimnisvollen Schleiers“ ganz einverstanden sein, wenngleich wir, im Gegensatz zu Prof. Settegast, glauben, dafs in dieser Beseitigung keine Förderung der „Königlichen Kunst“, sondern gerade das Aufgeben eines mächtigen Reiz- und Anziehungsmittels für gewisse Leute liegen würde. Ebenso haben wir mit Prof. S. (vgl. S. 58) wirklich nichts dagegen, wenn die 2, 4 oder 6 „höheren Grade“ beseitigt werden. Ja mehr noch: Das wirklich Gute, welches S. als den Kern und das Wesen der „Königlichen Kunst“ bezeichnet — den Glauben an den allmächtigen Schöpfer und Regierer des Weltalls, sowie die Pflicht zu edler Sittlichkeit — reklamieren wir als Grundwahrheiten der christlichen Religion. Nur meinen wir, dafs niemand, um dieses „Licht“ kennen und lieben zu lernen, erst Freimaurer zu werden braucht, da die christlichen Religionsgemein-



schaften, zumal die katholische Kirche, diese Wahrheiten auf allen Kanzeln predigen. Dagegen aber müssen wir uns erklären, wenn S. die Religion definiert als „das Problem, dieses höchste Wesen — Gott — im Bewufstsein der Abhängigkeit von ihm zu suchen, zu begreifen" etc. Der endliche Geist kann nun einmal das Unendliche überhaupt nicht „begreifen", das Endliche kann nicht das Mafs des Unendlichen werden, wenn nicht ein pantheistischer Gott gemeint sein soll. — Ist aber ein persönliches, unendlich vollkommenes, also auch allmächtiges Wesen Gegenstand des religiösen Strebens, so ist nicht abzusehen, wie Gott als Herr und Schöpfer der Natur den von ihm gegebenen Gesetzen so ausschliefslich unterworfen sein soll, dafs er nicht auch noch als höchste Kausalität in übernatürlicher Weise wirken könnte. „Vernunft allein thut Wunder", sagt der Verfasser. Gewifs, die menschliche Vernunft ist das höchste Können im Geschaffenen und beherrscht daher alle niederen Potenzen der leblosen und belebten Natur. Ist denn aber die göttliche Vernunft nicht höher als die menschliche, ist die göttliche Macht nicht gröfser als die von ihr ins Sein gerufenen Naturkräfte? Oder sind die geschaffene Welt und die in ihr herrschenden Gesetze die einzig denkbaren und für Gott möglichen? Die Möglichkeit der Wunder leugnen (S. 3) und doch einen allmächtigen Gott bekennen und zu ihm beten (S. 2) — das mufs dem gläubigen Christen als Inkonsequenz erscheinen, deren volle Konsequenz hinwiederum der nackte Atheismus wäre!

Breslau. Professor Dr. A. König.

Über die Aufgaben der Exegese nach ihrer geschichtlichen Entwickelung. Von Dr. Aloys Schäfer. Münster i. W. Aschendorffsche Buchh. 1890.

Der Verfasser umfang- jedoch auch inhaltreicher Kommentare zu ntl. Schriften bietet in der hier abgedruckten Rede, welche er an der Königlichen Akademie zu Münster bei Übergabe des Rektorats (15. Okt. 1890) hielt, einen interessanten historischen Überblick über die bei der offenbarungsgläubigen und der gegnerischen Bibelauslegung mafsgebenden Gesichtspunkte und Aufgaben. Indem er unter offener Betonung seines katholischen Standpunktes an die wohlthuende Einigkeit der katholischen Exegeten im Gegensatz zu der sprichwörtlich gewordenen Zerfahrenheit der akatholischen Schrifterklärung mit ihren beständig sich gegenseitig aufhebenden „Resultaten" erinnert, weist er darauf hin, dafs jene Exegeten, die der katholischen Wissenschaft den Vorwurf mangelnder Voraussetzungslosigkeit machen, ihrerseits selbst keineswegs voraussetzungslos forschen, vielmehr von vorgefafsten philosophischen Ansichten ausgehen. Bezüglich der alttestl. Textkritik hebt Schäfer mit Recht die Bedeutung der Septuaginta für die Revision der jetzigen, „nur eine Familie darstellenden masoretischen Textgestalt" hervor. Bei der kritischen Würdigung des Textes und Inhalts des N. T. aber komme auch aufserhalb unserer Kirche doch wieder mehr die „neu erwiesene, alte Überzeugung in der Kirche" zur Geltung, dafs die ntl. Schriften Gelegenheitsschriften und für konkrete Verhältnisse des Adressaten bestimmt seien, und „dafs die schriftliche Aufzeichnung nicht das Mittel war, die Wahrheit überhaupt erst zu lehren, sondern unter gewissen Gesichtspunkten des Glaubens und christlichen Lebens wieder ans Herz zu legen". Das aber ist ja gerade die Anschauung unserer Kirche über das Verhältnis von Schrift und Tradition. Mit der Betonung der Notwendigkeit, die hl. Schriften

nicht anders aufzufassen, als sie sich selbst darstellen, und anzuerkennen, dafs sie wirklich einer übernatürlichen Ordnung das Wort reden, schliefst der Vortrag, der zwar nicht wesentlich Neues bringt, aber alte Wahrheiten in fesselnder Form erörtert.

Breslau. Professor Dr. A. König.

B. Alberti Magni, Ratisbon. Epi., O. P. **Opera Omnia,** ex editione Lugdunensi religiose castigata, et pro auctoritatibus ad fidem vulgatae versionis accuratiorumque Patrologiae textuum revocata, auctaque B. Alberti vita ac Bibliographia operum a PP. Quétif et Echard exaratis, etiam revisa et locupletata cura ac labore Augusti Borgnet, sacerdotis, insignis Basilicae Sti. Remigii Remensis vicarii. 36 vol. in 4°, Parisiis apud Ludovicum Vivès, via Delambre 13. 1890—93 etc.

Noch viel seltener als die Werke des subtilen Lehrers sind die des sel. Albert des Grofsen. Schon seit Jahrhunderten und bis in die neueste Zeit standen und stehen dieselben nur äufserst wenigen zur Verfügung; ja selbst manchen gröfseren Bibliotheken fehlen sie ganz oder zum Teil, und wie oft fehlt gerade der beste und wichtigste Teil! In Anbetracht dieser mifsliebigen Thatsache hegte der hl. Vater schon lange den sehnlichsten, aber sehr mühsam auszuführenden Wunsch, eine neue Ausgabe aller Werke des sel. Albertus erscheinen zu sehen und hat nun endlich auch die Freude, die Erfüllung desselben bestätigen zu können. Sobald nämlich Herr Vivès von diesem Wunsche Kenntnis erhalten hatte, erbot er sich, demselben zu entsprechen, und der hl. Vater beehrte ihn dann mit einem Schreiben, worin er das hervorragende Unternehmen segnete und unter anderem bemerkte: „Quamquam post Alberti aetatem incrementa cuivis scientiarum generi complura attulit dies, ejus tamen vis et copia doctrinae, quae Thomam aluit Aquinatem, et aequalibus eorum temporum miraculo fuit, non potest ulla vetustate consenescere . . . . Noster in Doctorem Angelicum amor vetus ab amore magistri ejus non est disjunctus" . . .

Diese Worte bezeichnen genau und bestimmt die überreiche Fülle und den hohen Wert des aufserordentlichen und staunenerregenden Wissens, welches der sel. Albert in seine so zahlreichen und vielumfassenden Schriften niedergelegt hat. Wer auch nur die eine oder andere der hervorragendsten unter denselben gelesen hat, wird sich nicht mehr wundern, wie, positis ponendis, unter einem solchen Lehrer der hl. Thomas von Aquin zur höchsten Meisterschaft im philosophischen und theologischen Wissen gelangen konnte.

Ohne Zweifel werden alle Liebhaber der vom sel. Albertus gepflegten Wissenschaften die Neuherausgebung aller Werke dieses gelehrten Dominikaners freudig begrüfsen und manche aus ihnen sich Hoffnung machen, dieselben beziehen und lesen zu können und so vom Lehrer des hl. Thomas von Aquin unterrichtet zu werden. Viele Klöster und andere Institute werden die neugedruckten Schriften dieses ausgezeichneten Lehrers ihren Bibliotheken einverleiben.

Der Druck ist schon ziemlich weit vorgeschritten. Von den 36 grofsen Quartbänden, in welchen die Opera B. Alberti erscheinen sollen,

sind 20 bereits fertiggestellt. Die ersten 12 sind philosophischen und naturwissenschaftlichen Inhalts und bringen weit ausgedehnte Abhandlungen. Der vorzüglichere Teil der Schriften des Seligen — darunter die Summa theologica und der Kommentar in libros sententiarum — ist noch in Erwartung. Der Verleger hofft diesen Teil „en moins de trois ans" neugedruckt herstellen zu können und wird demgemäfs von je zwei zu zwei Monaten einen Band liefern. Einer Anweisung des hl. Vaters zufolge benutzt der Herausgeber hauptsächlich die vortreffliche Lyoner Ausgabe und sorgt mit vollendeter Sachkenntnis, wie auch mit entsprechendem Fleifs und Geschick für eine möglichst korrekte Wiedergabe des Textes. Desungeachtet haben sich da und dort Druckfehler eingeschlichen, aber von besonderer Erheblichkeit sind dieselben nicht. Die Bibelstellen werden alle nach dem Texte unserer Vulgata rekognosziert, ergänzt, auf denselben zurückgeführt, und so verteilen sich bei den theologischen Schriften oft mehr als sechstausend solcher Verbesserungen auf zwei Bände. Die hauptsächlichsten dieser und der übrigen Verbesserungen, wie auch die additamenta sollen später in einem besonderen Verzeichnisse ausführlich dargelegt werden. Alle 36 Bände zusammen kosten 640 M., ein hoher Preis, aber immer noch mäfsig im Verhältnis zu der Mühe und den Kosten der Herstellung solcher Werke.

Ehrenbreitstein. Bernard Deppe.

Das goldene ABC der Philosophie, d. i. die Einleitung zu dem Werke ‚Philosophie im Umrifs‘ von A. Steudel. Neu herausgeg. u. mit Bemerkungen versehen von M. Schneidewin. Berlin, Stahn, 1891.

Ein bei Lebzeiten gar nicht beachteter Philosoph soll hier nachträglich zu Ehren und Ansehen gebracht werden. Es ist Adolph Steudel; geb. 1805 zu Efslingen unweit Stuttgart, sollte er sich nach der Eltern Willen dem geistlichen Stande widmen, wurde indessen Jurist und liefs sich in Stuttgart als Anwalt nieder in der Hoffnung, dafs die Anwaltsgeschäfte eher als der Staatsdienst Zeit zu philosophischen Studien übrig lassen würden. Darin täuschte er sich indessen so ziemlich. So wurde er alt, ehe er seine Philosophie ausgetragen hatte. In seinem sechsundsechzigsten Lebensjahre (1871) veröffentlichte er sein erstes Philosophicum, eine ‚theoretische Philosophie‘ (932 S.), sodann 1877 eine ‚praktische Philosophie‘ (612 S.) und endlich 1881 bez. 85 eine ‚Kritik der Religion, insbesondere der christlichen‘ (1159 S.). Die vier Bände zusammen bilden sein einziges Werk mit dem schmucklosen, ja etwas farblosen Titel ‚Philosophie im Umrifs‘. Im Jahre 1872 bereits verzichtete Steudel auf die Advokatur und lebte seitdem in Stuttgart als Privatmann. Im übrigen flofs sein Leben, da er Hagestolz geblieben, in der gröfsten Einfachheit und ohne nennenswerte Katastrophen dahin. Dort ist er auch gestorben am 7. April 1887, 81¾ Jahre alt.

Das Resulat seiner Philosophie kommt, ungewollt, selbständig und ihm unter der Hand erwachsend, etwa auf einen spinozistischen Pantheismus hinaus. Substantialität kommt den endlichen Dingen und insbesondere dem menschlichen Ich nicht zu, sondern nur dem einen, sich in der Welt diesseitig auswirkenden und differenzierenden absoluten, sich mit Selbstbewufstsein besitzenden, geistigen Princip, Gott. Der Inhalt des menschlichen geistigen Lebens ist bedingt einerseits durch die körperliche Organisation, als eine erste Wirkung der allgemeinen geistigen

Substanz, andererseits durch das Walten des einen schöpferischen Urwesens über jener Organisation, nach den Bedingungen der in dieser sich selbst gesetzten Beschränkungen. Das kreatürliche Sein ist mit mehr Lust als Unlust verbunden, weshalb die Frage, wie es doch denkbar sei, dafs Gott in dieser leidensvollen Welt sich ausleben wolle, in Wegfall kommt. — Gott als die allgemeine Substanz ist ein übersittliches Wesen, aber innerhalb der Gotteserscheinung der Menschheit ist die Sittlichkeit die Bedingung eines vernünftigen und glücklichen Zusammenlebens. — Die Religionen sind unter der philosophisch zu rechtfertigenden Gotteserkenntnis zurückgeblieben, diese letztere wird das einzige metaphysische Staatsbekenntnis der Zukunft sein; die Dogmen des Christentums können die — entscheidende — Prüfung des Verstandes nicht bestehen.

Dieser Philosophie die gebührende Beachtung zu verschaffen, hat sich Schneidewin schon wiederholt (1883, 1886 und 1887), aber vergebens, wie er sich selbst sagen mufs, bemüht. Als ein neuer Versuch in dieser Richtung ist das oben angezeigte Buch anzusehen, das sog. ‚goldene ABC der Philosophie‘. Dieser neue, freigewählte Titel soll nach der eigenen Erklärung des Herausgebers nicht zwar weite Kreise von solchen, die sich mit den Anfangsgründen der hohen Weltweisheit vertraut machen möchten, zu dem Glauben verleiten, als ob dieselbe sich wie eine fertige Wissenschaft lernen liefse, und als ob hier nun die Elemente philosophischer Resultate geboten würden, über welche auf der ganzen Erde eine Einigkeit errungen wäre. Ein solches sachliches goldenes ABC der Philosophie dürfte es noch nicht möglich sein zu schreiben; in obigem Titel sei vielmehr die Philosophie in subjektivem Sinne, als das Philosophieren, verstanden. Das ‚goldene ABC‘ nun enthält zunächst die ‚Vorrede des Herausgebers‘ (S. 3—17), aus welcher oben das Allerwichtigste über das Leben und die Philosophie Steudels mitgeteilt ward, sodann (S. 18—28) des Letztgenannten ‚Vorrede‘ zu seiner ‚Philosophie im Umrifs‘, ‚in welcher er sich selber schlicht und sozusagen ungewollt ein herrliches Denkmal seiner philosophischen Persönlichkeit gesetzt hat“ (S. 17), darauf (S. 30—125) den eigentlichen Hauptgegenstand der gegenwärtigen Veröffentlichung, nämlich die ‚Einleitung‘ von Steudels Lebenswerk, welche A. von der ‚Orientierung über den Gegenstand‘ und B. ‚Von der Form der Philosophie und der Art und Weise des Philosophierens‘ handelt. Diese beiden Abschnitte sollen ‚sozusagen gesetzgeberische Aufstellungen über die Bedingungen eines vernünftigen Philosophierens‘ enthalten und ‚für alle Zeiten klassisch‘ sein. Den Schlufs des Ganzen endlich bilden (S. 126—215) die 124 recht lesenswerten Bemerkungen, mit welchen der Herausgeber die Einleitung versehen hat.

Dem hohen Lobe, welches derselbe, wie soeben angegeben, dem Kgl. Württ. Ober-Tribunals-Prokurator und philosophischen Schriftsteller zollt, kann man indessen selbst in Bezug auf diejenigen Stücke, welche hier zum Neudruck gelangen, nicht so ganz rückhaltlos zustimmen. Die besagte Einleitung enthält allerdings einen wahren Kern; aber dieses Wahre ist unseres Erachtens nicht neu, sondern so alt, wie Aristoteles, und dieses Wahre besteht darin, ‚den analytischen Weg sachlicher Untersuchung‘ für die ‚Solidität und Haltbarkeit einer philosophischen Denkarbeit‘ zu fordern. Wertvoll für den Augenblick ist auch die unseres Erachtens freilich etwas zu scharf geratene Wendung gegen den ‚Schwindel und die philosophische Plusmacherei‘ der spekulativen Philosophen Fichte, Schelling, Hegel; wertvoll bleibt dieselbe indessen nur so lange, als die Spekulation der genannten nicht völlig überwunden ist. Dieser scharfen

Wendung gegenüber aber erscheint die grofse Verehrung Steudels für Kant recht auffällig. Der Philosoph von Königsberg steht doch augenscheinlich auf einem ganz anderen Standpunkt wie der Philosoph von Stuttgart.

Die Religion und ihr Recht gegenüber dem modernen Moralismus. Darstellung und Kritik der „ethischen Bewegung" unserer Zeit von Dr. M. Keibel. Halle a. S., Pfeffer, 1891.

Ein recht beachtenswertes Buch liefert Keibel, indem er versucht, „die religionslose Kultur als unzulänglich zu erweisen". Hierbei ergab sich für ihn zunächst die Notwendigkeit, die Begriffsbestimmung der Religion selbständig zu erneuern. Darnach „besteht das Wesen der Religion lediglich in der Pflege von Vertrauen und Demut des Menschen gegenüber der aufsermenschlichen Macht". So aufgefafst, besitze die Religion ein unveräufserliches Anrecht auf einen Ehrenplatz in der Rangordnung der Güter des Menschen, sie sei das höchste unter den Gütern, welche allen Menschen zugänglich sind.

Dem gegenüber müsse es wunder nehmen, dafs seit etwa hundert Jahren die ethische Bewegung mehr und mehr Einflufs gewinne, welche der Religion ihre hervorragende Bedeutung für das menschliche Leben nehmen möchte. Diese ethische Bewegung, auch moderner Moralismus genannt, dessen Entstehung und Verbreitung in Deutschland, Nord-Amerika, England, Frankreich und andern Ländern schildert eingehend der zweite Abschnitt.

Gegenüber diesem modernen Moralismus sucht dann der dritte Abschnitt das unvertilgbare Recht der Religion zu verteidigen. Die Mafsnahmen der ethischen Bewegung gruppiert Keibel in zwei Klassen, nämlich zunächst in Versuche, die Religion zu verdrängen. Dieselben gipfelten in logischen und sittlichen Bedenken gegen die überlieferten Religionen, auf die er sich jedoch nicht näher einlassen könne, dieselben träfen indessen keinesfalls die Religion als solche. Die zweite Klasse jener Mafsnahmen sodann bezweckten, die Religion durch die Moral zu ersetzen, dies sei darum psychologisch unmöglich, weil ein Ideal z. B. ein absolut reines Gewissen nicht dasselbe zu gewähren vermöge, wie ein Gut, wie das einem jeden Menschen zugängliche Gut der Religion. Aber auch das Zeugnis der Thatsachen, der wachsende Einflufs der antireligiösen Grundsätze, verbürge keineswegs das Recht derselben. Möge die Unzufriedenheit mit den überlieferten Religionen auch begründet sein, so berechtige diese doch nicht, die Religion überhaupt zu verwerfen und an ihre Stelle die Moral zu setzen. Das seien Fehlschlüsse; die Wirkungen derselben liefsen sich auch in der Geschichte der Religionsphilosophie verfolgen. Spinoza habe den Anstofs zu der angedeuteten Entwickelung gegeben, Kant habe ihr durch Widerlegung der übernommenen Gottesbeweise die Bahn gebrochen. Tiefere Geister, wie Herder, Schleiermacher und Fichte, hätten versucht, den eigentlichen Kern der Religion aus dieser Verwirrung zu retten, indem sie auf die Gefühlsbeziehungen hinwiesen, welche dem Menschen gegen das Weltall geziemen, das ihn umschliefst. „Aber die Rufe dieser modernen Propheten, ihrer Genossen und Nachfolger (D. F. Straufs, F. Vischer, E. von Hartmann, v. Egidy) fanden auf seiten der ethischen Partei nur insoweit Gehör, als sie zum Kampfe gegen den alten Glauben aufforderten, nicht aber, soweit sie

an dessen Stelle einen neuen Glauben setzen wollten. Mögen", so schiefst Keibel, „die voranstehenden Zeilen dazu beitragen, den Bemühungen jener grofsen Denker auch nach ihrer positiven Richtung hin in moralistischen Kreisen Erfolg zu verschaffen".

Verlorene Liebesmühe! Keibel selbst steht, ohne es zu wollen und anscheinend ohne es zu ahnen, halb bereits nach seinen eigenen Ausführungen auf seiten der ethischen Partei. Wer die deutliche Einsicht besitzt, dafs die Annahme eines persönlichen Gottes logisch durchaus nicht zu beweisen ist, leitet Wasser auf die Mühlen der ethischen Partei.

Braunsberg. Dr. J. Uebinger.

Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des hl. Thomas von Aquin, deutsch wiedergegeben von Dr. C. M. Schneider. 12. Bd. Supplementband: Schlufs und Register. Regensburg, Verlagsanstalt, 1892.

Freudig begrüfsen wir den Schlufs- und Registerband der deutschen Übersetzung der Summa theologica. -- In der Einleitung zeichnet der unermüdliche gelehrte Übersetzer in meisterhafter Weise die Bedeutung des hl. Thomas von Aquin für unsere Zeit.

§ 1 behandelt den letzten Endzweck und die menschliche Natur. Wir lernen näher kennen die Natürlichkeit und Übernatürlichkeit des letzten Endzweckes, dessen Beziehung zum freien Willen, zur Vernunft, zum sinnlichen Teil, zum Körperlichen, zum gesellschaftlichen Leben, zur Gnade; § 2 bringt die Disposition der Summa in ihren 3 Teilen, der Zusatzbände, der Überleitungen, des Registerbandes. — Die Übersetzung ist durchaus geeignet, den Leser zum Urtexte zurückzuführen, weil sie ihm das Verständnis desselben erschliefst. — Der Registerband hat zunächst den Zweck, dem Nachschlagen zu dienen: dann aber gestattet er auch einen, gewissermafsen selbständigen Gebrauch. Er zerfällt in das Generalregister, die wörtliche Anführung der Stellen aus Aristoteles und aus der hl. Schrift in der Summa, der Väter und Kirchenlehrer, sowie der Stellen aus den andern Vertretern der heiligen und der Profanwissenschaft. Das Generalregister insbesondere bietet wie in einem kurzen Abrisse die Lehre des Aquinaten; aufser den kurzen Definitionen der einzelnen Worte nach Thomas, finden sich da auch die Anwendungen der Definition auf die verschiedenen Wissenszweige. — Den Schlufs bildet der Hinweis auf die kirchlichen Entscheidungen über die Lehre des hl. Thomas, welche im Werke angeführt sind. — Überaus genau und sorgfältig ist das Register ausgearbeitet; viel Zeit und Mühe wurde darauf verwandt. Herzlich wünschen wir dem Übersetzer wie der Verlagsbuchhandlung Glück zur Vollendung des herrlichen Werkes. Finis coronat opus.

P. Josephus a Leonissa O. S. Fr. Cap.

„ORDO VERITATIS."

Studie von FRANZ VON TESSEN-WĘSIERSKI.

Als Ergänzung zu dem Artikel De ordine veritatis in Bd. VII. p. 257 ff. dieses Jahrbuchs mögen hier einige Bemerkungen Platz finden, welche die Entstehung jenes Ehrentitels des Predigerordens beleuchten. Ich hoffe, durch dieselben zeigen zu können, aus welcher Zeit obige Bezeichnung stammt, sowie durch welche Gründe dieselbe veranlaſst wurde.

Die meisten Schriftsteller, welche des Namens „Ordo Veritatis" Erwähnung thun, geben Natalis Alexander als ihre Quelle an.[1] Wir wollen daher dessen Zeugnis zuerst betrachten.

Wie bekannt, hatte Papst Johann XXII. Allerheiligen 1331 in einer Predigt den Satz verteidigt, daſs die Seelen der Geretteten erst nach dem jüngsten Gericht der visio beatifica teilhaftig würden. Während sich die Franziskaner auf die Seite des Papstes stellten, bekämpften die Dominikaner standhaft diese Theorie.[2] — Andererseits wütete damals noch immer der Kampf zwischen Papst Johann XXII. und Ludwig von Bayern, obgleich der von Ludwig aufgestellte Gegenpapst Petrus von Corbara, der sich als Papst Nikolaus V. nannte, schon 1330 sich freiwillig Johann XXII. unterworfen hatte. In diesem Kampfe waren die Dominikaner auf die Seite Johanns XXII. getreten und hatten sich so den Zorn Ludwigs von Bayern zugezogen. Im Anschluſs an die Erzählung dieser Streitigkeiten fährt nun Natalis Alexander folgendermaſsen fort: „Haec hominum nostrorum in tuenda veritate constantia, haec in Pontificis erga F. F. Praedicatores benevolentissimi ac beneficentissimi errore palam impugnando generosa libertas, insigne istud Ordinis nostri ab ore Ludovici Bavari Imperatoris alias nostro Sodalitio, quod a Joanne XXII. contra nefarium ipsius Schisma invicte steterat, subinfensi,[3] expressit Elogium: Ordo Fratrum Praedicatorum est

---

[1] Vgl. L'année Dominicaine, Paris 1865, p. 162.

[2] Vgl. Wetzer und Welte, Kirchenlexikon. 2. Aufl. VI. 1584 ff. Art. Johann XXII.

[3] Es möge mir erlaubt sein, hier zum Beweise dafür, in welch energischer Weise die Dominikaner den Kampf gegen Ludwig von Bayern

Ordo Veritatis, quam intrepide ac libere contra Errores quantumvis Potentes adverso pectore tuetur."

Hierauf gibt aber Natalis Alexander selbst seine Quelle an: Refert Bzovius ad annum 1333. ex antiquis et probatis Authoribus. (Natalis Alex. Historia Eccles., ed. Roncaglia-Mansi, tom. 8. saec. 13. et 14. dissert. XI. art. 2. pag. 469. Lucae 1759.)

Von den bei Bzovius erwähnten Schriften der autores antiqui et probati ist die eine das Chronicon Fratrum Ordinis Praedicatorum von Antonius Senensis Lusitanus O. P., Parisiis 1585. Dieser Chronist berichtet unter der Rubrik Communia 1330, p. 179 B., nachdem er den Widerstand des englischen Dominikaners Thomas gegen die Ansicht Johanns XXII. i. J. 1332 hervorgehoben hat, folgendes: „Per eadem tempora aliqui nostri ordinis viri doctrina eximii ut Durandus et nonnulli alii, contra errorem praedictum, et illius authorem Joannem 22. libros conscripserunt. Quae et etiam praedicti fratris Thomae factum et incarcerationem audiens dux Bavariae, qui nostro ordini erat multum infensus, quoniam nuspiam nostri fratres quod ille erexerat idolum, Antipapam scilicet Petrum Corbariensem, noluerunt adorare, et pro Papa recipere, nec ipsi Bauaro communicare, animum infensum quem in nos gerebat, vel saltem in parte deponens, dixit. Nunc comperio, quod ordo praedicatorum fratrum est ordo veritatis, quoniam nec Joanni 22. summo pontif. parcit,

führten und so die Wahrheit verteidigten, folgendes Dekret des Generalkapitels von Toulouse i. J. 1328 anzuführen: „ . . . Cum illi qui deberent esse aliorum exemplaria in actibus virtuosis exorbitent; ab illo vero, quem Dominus Ducem, ac Principem aliorum in tota vniuersali Ecclesia instituit, sequatur in grege Dominico perniciosus error, scandalosa inuitatio, ac damnatum principium plurimorum; mandamus, et omni districtione, qua possumus imponimus Fratribus vniuersis, nec non et Magister Ordinis in virtute S. Obedientiae praecipit Fratribus omnibus de Diffinitorum consilio, et assensu quod Ludouicum quondam Ducem Bavariae hostem, et persecutorem Sacrosanctae Romanae Ecclesiae, ac per eandem tamquam haereticum condemnatum, nec non et alios fautores eiusdem tanquam haereticos condemnatos vitent, ac interdictum occasione dicti perfidi Bauari per S. Romanam Ecclesiam positum inuiolabiliter seruent, nec eidem Bauaro, vel suis praedictis fautoribus quocumque modo praebeant auxilium, consilium vel fauorem. Si qui autem contrarium inuenti fuerint facientes, poene carceris, ad quem eos nunc pro tunc adiudicamus, inuiolabiliter puniri volumus, et mandamus; eisdem mandatis, et impositionibus quibus supra iniungentes, quod Fratres in suis prędicationibus iuxta formam mandati Apostolici processus nouiter factos contra dictum Bauarum cum omni diligentia studeant publicare." Vgl. Constitutiones, Declarationes et Ordinationes Capitulorum Generalium S. Ordinis Praedic. etc. Jussu Reverendiss. P. N. F. Jo. Bapt. de Marinis Mag. Generalis exscriptae etc. a P. F. Vinc. M. Fontana. T. I. Romae 1655. p. 278. (De fide Catholica.)

sed veritatem libere et viriliter tutatur, et mendacia audacter impugnat et reiicit. Id (ait) nunc cognosco, siquidem Joannem 22. errantem dereliquit, quem antea non errantem contra me tam animose defendit.“

Wir ersehen hieraus, dafs der Ausdruck: Ordo FF. Praedicatorum est ordo veritatis wörtlich aus der Schrift des Antonius Senensis Lusit. in das Werk des Natalis Alexander übergegangen ist. Bzovius verweist nun zwar an obiger Stelle noch auf Fernandez und Mich. Pio. Von diesen schrieb Giov. M. Pio O. P. sein Werk Delle vite degli uomini illustri di S. Domenico um 1600, also später als Antonius Senensis Lusit.; wahrscheinlich hat er daher seine Notiz über obige Begebenheit aus dem letzteren geschöpft. Wann der andere Schriftsteller Fernandez (vielleicht findet sich die Stelle in: de Scriptoribus Ordinis Praedicatorum) schrieb, konnte ich nicht klarstellen, da mir dieses Werk nicht zugänglich war. Wir könnten daher annehmen, dafs Antonius Sensensis Lusit. für uns die älteste schriftliche Quelle bezüglich jenes Wortes Ludwigs des Bayern ist; Antonius Sen. L. selbst gibt nämlich keine weitere und ältere Quelle. Aber es gibt trotzdem noch andere Quellen.

In einem Briefe vom 17. Dezember 1892 hat der hochw. P. General der Dominikaner, Andreas Frühwirth, dem Redakteur dieses Jahrbuches eine Stelle mitgeteilt, die der hochw. P. Laporte aus dem lateinischen Codex der Offenbarungen der Schwester Mechthildis (Sororis Mechtildis Lux divinitatis lib. III. cap. XII.) kopiert hat.[1] Um zu zeigen, dafs diese Stelle wirklich, wenn auch nicht wortgetreu, demjenigen entspricht, was die hl. Mechthildis erzählt, werde ich auch den Urtext (nach P. Gall Morel, Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder das fliefsende Licht der Gottheit, Regensburg 1869) daneben anführen:

[1] Es ist an dieser Stelle für uns gleichgültig, ob die hl. Mechthildis Dominikanerin war oder nicht; sie kommt hier nur insofern in Betracht, als ihre Worte der Ausdruck einer schon zu ihren Lebzeiten weit verbreiteten Ansicht über den Orden des hl. Dominikus war. Vgl. übrigens hierzu noch C. Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden, Freiburg i. Br. 1861; und die Vorrede zu P. Gall Morel, Offenbarungen der Schwester Mechthild, Regensburg 1869.



Die lat. Handschrift.

De impugnatione Ordinis FF. Praedicatorum.

Orta est aliquando gravis persecutio quorundam fallacium doctorum aliorumque qui avaritiae student peccatorum adversus Ordinem veritatis lucidae Praedicatorum. Quibus ex intimis animae meae visceribus compatiens oravi Dominum, ut in ordine tam necessario statui Ecclesiae suam gloriam conservaret. Et dixit Dominus ad me: Quamdiu eos tenere me placuit voluntati, impossibile est eos per hominis cuiuspiam quantamcumque malitiam aboleri. Et dixi ad Dominum: Numquid, mi Domine, usque ad consummationem saeculi manebit Ordo iste? Et respondit mihi Dominus: Usque ad extrema tempora permanebit.

Schw. Mechth. etc. IV. 27 (p. 121.)

Von dem ende predierorden, von dem endecrist, Helya u. Enoch.

Der predierorden wart sere angevohten in valschen meistern, darzû von manigem girigen súnder. — Do bat ich vnsern lieben herren, dc er an inen wôlte behûten sin selbes ere: Do sprach got: Alle die wile dc ich si haben wil, so mag si nieman vertilgen. Do vragete ich: Eya lieber herre, sol der orden stân untz an dc ende der welte. Do sprach vnser herre: Ja, sie sôllent wesen untz an dc ende der welte . . . .

Die Worte der hl. Mechthildis sind, wie man sieht, von dem lateinischen Übersetzer etwas frei wiedergegeben; so findet sich z. B. gerade der Titel Ordo veritatis nicht an dieser Stelle bei der hl. Mechthildis. Dafs der Übersetzer aber diese Worte nicht willkürlich hineingesetzt hat, sondern vielmehr dieselben der hl. Mechthildis entlehnt, beweisen folgende weitere Stellen aus dem „fliefsenden Licht der Gottheit".

So sagt die hl. Mechthild IV. No. 21 (p. 116): „. . . Aber sprach vnser herre: Si (die Predigerbrüder) êrent ôch mine drie namen mit siben dingen vswendig: an lobelichen sange mit wahrer predeunge, mit rehter losunge . . . " — IV. 22. (p. 117.):

„Sant Dominicus ist vor den andern vnzellich schône" . . .
„Ich sach in sunderlich gekleit"
„An drierleie wirdekeit."
„Er treit ein wisses kleit"
„Der angebornen kúscheit",
„Darzû ein grûn kleit der wahsenden gotzwisheit . . . . "

Noch deutlicher sind folgende Stellen V. 24. (p. 155 ff.): „. . . Do gieng sin gemeine volk also ser irre an dem rehten gelöben und an der lutern bihte, dc sich der himelsche vater erbarmete und gewan do zwene súne in einer trahte aber bi vnser lieben můter, der heligen cristanheit . . . . Dise zwen súne dc sint die predier und die minren brůder, do Sant Dominicus und Sant Franciscus die ersten wurzellen von warent . . . . . Sant Dominicus der merkte sine brůder mit getrúwer andaht, mit lieplicher angesiht, mit heliger wisheit, und nit mit vare, nit mit verkerten siñen, und nit mit getrúwelicher gegenwirtikeit. Den wisen leret er fůrbas me, das er mit gotlicher einvaltekeit solte temperen alle sin wisheit, den einvaltigen lerte er die waren wisheit, dem bekorten half er tragen heimelich alles sin herzeleit . . . . Got hat dise zwene súne sunderlich geeret mit vier dingen. Dc hat er darumbe getan, dc si vmbe sich selber nit me sorgen, deñe alleine dc si die súnde lassen; mere alle ir sorge und arbeit, sprach unser herre, solte darumbe geschehen, dc min volk selig und heilig werde. Das erste ist schône enpfengnisse von den lúten, dc ander getrúwi helfe an der notdurft von nihte, das dritte die heligoste wisheit vs der gotlichen warheit, das vierde der nútzoste gewalt der heligen cristanheit . . . . "

Berücksichtigt man alle diese Stellen, die dem Dominikanerorden in ganz vorzüglicher Weise den Besitz der göttlichen Wahrheit beilegen, so wird es wohl niemand dem oben angeführten Übersetzer verargen, wenn er hier zwar weniger wortgetreu, desto mehr aber dem Sinne nach jenen Ausdruck „veritatis lucidae" den Worten der hl. Mechthildis hinzugefügt hat.

Ein noch älteres Zeugnis über den Ehrentitel des Dominikanerordens als das der hl. Mechthildis ist uns in der Vision eines anonymen Mönches aufbewahrt, welche Gerhard de Frachet in seinem Werke Vitae fratrum ordinis praedicatorum erzählt. Gerhard de Frachet schrieb dieses Werk auf Befehl des Generalkapitels von Paris im J. 1256. Die angeführte Stelle ist aus der von P. Carnier 1875 in Marseille autographisch besorgten Ausgabe:

„Fuit quidam monachus ante institutionem hujus ordinis, qui honestam ac laudabilem vitam ducens, secundum sui ordinis instituta, in quadam infirmitate, raptus exstasi stetit tribus diebus et tribus noctibus continuis, nullum habens motum penitus atque sensum. Cum autem mortuus a monachis putaretur et ab aliis, qui praesentes adstabant, conferrentque utrum eum traderent

sepolturae, post dictum temporis spatium ad se rediit, quasi de gravi somno evigilans. Cumque omnes admirarentur, et ab eo quaererent quidnam hoc esset, vel vidisset, nihil aliud respondit, nisi hoc solum: Modicum fui in exstasi; cum tamen tribus diebus et tribus noctibus fuisset in raptu. Unde nec eis, nec alicui alii de hiis quae viderat usque ad tempus definitum acquievit revelare. Post autem, elapso aliquorum annorum curriculo, cum jam Ordo iste esset creatus, et Fratres jam spargerentur ad praedicandum, contigit duos Fratres venire ad partes illas, et in Ecclesia ubi erat praedictus monachus, praedicare. Qui percunctatus diligenter tanquam rem novam ipsorum Fratrum officium, Religionem et Ordinem, et habita veritate, post praedicationem traxit eos ad partem, advocatis aliquibus secum sapientibus et discretis, et ait: „Ea quae mihi Deus sua benignitate placuit revelare et quae usque nunc silui, quia vero video esse completa, amplius tenere non debeo. Tali enim tempore, raptus in exstasi tribus diebus et tribus noctibus vidi Dominam nostram Matrem Dei omnibus illis tribus diebus et noctibus flexis genibus obnoxius pro humano genere Filium deprecantem, ut adhuc eum expectaret ad poenitentiam: qui in illo trium dierum spatio dans semper Matri repulsam, tandem ultimo acquienscens, ei in haec verba respondit: Mater mea, quid possum, vel quid debeo humano generi amplius facere? Misi Patriarchas pro salute eorum, et modicum eis acquieverunt. Misi Prophetas et parum se correxerunt. Veni ego praeterea et misi Apostolos, sed et me et illos occiderunt. Misi Martyres, Confessores, Doctores et alios quamplures, per quos adhuc mundus se non correxit. Tamen ad preces tuas (non enim fas est ut tibi aliquid denegem) dabo eis et mittam Praedicatores, viros veritatis, per quos mundus illuminetur et emendetur. Quod si factum fuerit, bene quidem; sin autem, non restat deinceps remedium aliquod, sed vindicabo me de illis et veniam contra eos."

Auch diese Stelle ist mir nur durch den schon oben erwähnten Brief des jetzigen hochw. P. Generals der Dominikaner zugänglich geworden. In der Ausgabe der Vitae fratrum etc. von Gerhard de Frachet, welche unter dem Titel: „Continuatio appendicis ad speculum exemplorum in quo vitae fratrum Ordinis Praedicatorum recensentur. Jussu Beati Humberti, eiusdem Ordinis Magistri, Generalis quinti. A. R. P. F. Gerardo Lemovicensi Provinciali Provinciae ante annos 300. conscriptae, nunquam hactenus editae. Duaci 1619." gedruckt wurde, fehlen die Worte „viros veritatis". Dagegen wird im 2. cap. dieser Ausgabe p. 6. folgendes erzählt: „In provincia Arelatensi quidam Aurasicensis

episcopus, ordinis albi: qui ob tantam religionem ac opera virtuosa quae fiebant ab eo, Sanctus Dei habebatur ab omnibus, magis autem propter praedicationis fervorem, non solum dięcesi, sed etiam per totam prouinciam singulariter excellebat, hic publice et frequenter asseruit praedicando, ordinem Prędicatorum in breui venturum, dicens. Ego modo vobis annunico verbum dei vt scio: sed in breui venient, qui vobis veraciter praedicabunt: ut pote qui officium habebunt, scientiam, et vitam et nomen: supersunt autem aliqui qui eum talia dicentem audierunt."

Wir haben somit, wenn man die beiden letzten Zeugnisse zusammenfafst, zum mindesten drei von einander unabhängige Überlieferungen desselben Gedankens, von welchen die erstere historisch sich nur bis an den Ausgang des 16. Jahrhunderts verfolgen läfst. Die zweite jedoch stammt aus einer Zeit, welche mit der Entstehung des Dominikanerordens fast zusammenfällt: die dritte endlich geht sogar bis kurz vor die Zeit der Gründung des Ordens zurück und bringt in einer Prophezeiung den hauptsächlichsten Zweck desselben zur Kenntnis der Zeitgenossen.

Mag nun auch der Kritiker die teilweise Unbestimmtheit besonders des ersten der von G. de Frachet erbrachten Zeugnisse als willkommenen Vorwand nehmen, um das Ganze als ein nach der Gründung des Dominikanerordens entstandenes und zu dessen Gunsten vielleicht sogar erdichtetes Machwerk zu bezeichnen, so bietet dennoch die Aufnahme der Erzählung in ein auf Befehl des Ordensgenerals herausgegebenes Buch mindestens die Bürgschaft, dafs man zu jener Zeit, als man die Vitae fratrum etc. des Gerhard de Frachet herauszugeben sich anschickte, nicht nur die angeführte Erzählung als wahr annahm, sondern auch den Titel „ordo veritatis" als ein dem Dominikanerorden ganz besonders beizulegendes Prädikat ansah. Und ebenso wird es zur Zeit G.'s de Frachet gewesen sein. Entweder mufs man also annehmen, jene Erzählungen sind wahr, — und es stehen keine ausdrückliche Zeugnisse dieser Annahme entgegen —, oder wenigstens, dafs G. de Frachet sie für wahr hielt; das eine wie das andere aber bezeugt dann, dafs das Predigen der wahren katholischen Lehre und damit verbunden der Besitz der Wahrheit keinem anderen Orden in solchem Mafse zugeschrieben wurde, wie dem Dominikanerorden.

Dasselbe zeigen in einem noch viel höheren Grade die aus den Offenbarungen der hl. Mechthildis oben angeführten Stellen. — Es wäre daher wohl nicht ungerechtfertigt, wenn man den Ausspruch Ludwigs von Bayern: „Ordo Fratrum Praedicatorum

est Ordo Veritatis" nicht als die alleinige Ansicht des Kaisers selbst hinstellt, sondern vielmehr nur als die Bestätigung des damals schon allgemein gewordenen Gedankens, dafs der Orden der Predigerbrüder in hervorragender Weise der Hüter der göttlichen und kirchlichen Wahrheit wäre. Da nun ferner, wie oben gezeigt, der Ausdruck ordo veritatis von Natalis Alexander wörtlich aus Bzovius, und von diesem wiederum wörtlich aus Antonius Lusitanus Senensis entnommen ist, so möchte ich die Ansicht, wenn auch nicht als völlig gewifs, so doch als wahrscheinlich hinstellen, dafs jener Ausspruch so, wie er vom Kaiser gebraucht worden ist, uns aufbewahrt ist.

Wie konnte jedoch der Dominikanerorden in so kurzer Zeit sich den Ruf erwerben, dafs er vor allen anderen die Wahrheit verteidigte und verbreitete?

Hierauf gibt bereits die Geschichte seiner Gründung allein eine genügende Antwort. Schon durch die erste Gründung der Kongregation von Prouille verfolgte der hl. Dominikus den Gedanken, die katholische Wahrheit der Häresie gegenüberzustellen,[1] und dieselbe Absicht leitete ihn auch bei der Stiftung des Dominikanerordens, wie es die Annahme des Namens: Ordo FF. Praedicatorum aufs deutlichste zeigt.

Dasselbe drückt die ganze Verfassung des Ordens aus. So sagen z. B. die Konstitutionen: „Ita expresse sancitum fuit apud Briviam 1346: Cum ordo noster a Spiritu Sancto in soliditate veritatis ab exordio fundatus, de scientiis vanis et curiosis non curans, veritati scientiae semper studuerit virtute constantiae inhaerere ac SS. Patrum . . . "[2] Und an derselben Stelle No. 2: „Cum antiquorum Patrum nostrorum studium semper fuerit eos filios enutrire, qui intellectum proprium obsequio divinae legis, et fidei catholicae humiliter subjicerent, et ab eis omnem arrogantiam, et temeritatem aduersus Doctrinam Sanctorum Patrum amputare conati sint, eorum piis vestigiis inhaerentes omnibus Patribus Regentibus, Baccalaureis, et quibuscumque Lectoribus sub poena priuationis graduum mandamus, ne inter legendum teneant, affirment, vel tueantur quamcumque singularem opinionem, quae sit communi Sanctorum Patrum sententiae contraria, vel dissona, nec ipsam quouis modo referant, et proponant, nisi ad confutandum, et eiusdem argumentis respondendum. Inuigilent igitur omnes in Sanctorum Patrum voluminibus euoluendis, suas-

[1] Vgl. darüber und über das Folgende Lacordaire, Vie de Saint Dominique, 7. ed. Paris 1871, chap. IV. VII. VIII. ff.

[2] Constitutiones, Declarationes etc. a P. F. Vinc. M. Fontana. T. I. Romae 1655. p. 191. (De doctrina Sanctorum Patrum No. 1.)

que opiniones, eorundem sententiis corroborare nitantur, quas in fonte perspicere maxime desideramus, et districte iubemus."

Zur Verteidigung der Wahrheit gegenüber der Häresie mahnte ebenfalls das Generalkapitel von Bologna im J. 1242, wie Fontana in demselben Werke unter der Rubrik: De Haeresi (tom. I. p. 306) angibt: „Et Bononiae 1242. ord. 6. Ita fauet mandatum. Item (scilicet ordinamus) quod Fratres se exerceant studiosius in iis, quę sunt contra hęreticos, et ad fidei defensionem. Quod fuit conf. Bononię 1244. ord. 4."[1]

Endlich sahen auch die Päpste stets die Verteidigung des wahren katholischen Glaubens als die Hauptaufgabe des Ordens der Predigerbrüder an. So sagte schon Honorius III. in der zweiten Bulle vom 22. Dezember 1216,[2] durch welche er den neugegründeten Orden bestätigte: „.... Nos attendentes, Fratres Ordinis tui futuros Pugiles Fidei, et vera mundi lumina, confirmamus Ordinem tuum ....."[3] — Dieselben Lobsprüche erteilte dem Orden P. Clemens IV. in seiner Bulle vom 24. Februar 1266:[4] „Innuit sacrae lectionis eloquium, quod Ordo vester verisimiliter urbem fortitudinis repraesentat, quam justa gens apertis portis ingreditur custodiens veritatem; vobis enim justitiae zona praecinctis ianua coelestis vitae aperitur ad gratiam, dum summae veritatis, quae Christus est, mandata servatis, et eorum observantiam summopere custoditis. Eundem Ordinem, velut tabernaculum suum, sanctificavit Altissimus, et in eo sibi habitaculum praeparavit, constituens lucem, in populis viam salutis et gratiae ostensuram, qui, quasi sol in Dei templo refulgens, et quasi capressus in altitudinem se extollens, respicientem ad eum mentes illuminat, et quietis umbraculum tribuit sub mundanae miseriae sarcina fatigatis ...."[5]

Diesen Stellen könnte ich noch viele andere hinzufügen.[6] Es genügt aber, nur noch auf die von den Päpsten geübte Praxis hinzuweisen, das Amt des Magister Sacri Palatii und des Secretarius Congregationis Indicis,[7] die beide in ganz besonderer Weise

[1] Vgl. darüber noch weiter: Fontana, Constitutiones etc. p. 486. (De praedicatoribus) p. 614. (De studio).

[2] Bullarium Ordinis Praedicatorum. Romae 1729. Tom. I. p. 4. und Lacordaire a. a. O. p. 154.

[3] Vgl. Weifs, Weltgeschichte, 3. Aufl. 1891. V, 399.

[4] Bullarium Ord. Praed. I. p. 471.

[5] Wetzer und Welte, Kirchen-Lexikon III, 1936. Artikel Dominikus von Schmid.

[6] Vgl. De ordine veritatis in diesem Jahrbuch VII, 257 ff.

[7] Vgl. Laemmer, Institutionen des katholischen Kirchenrechts. 2. Aufl. Freiburg i. B. 1892. S. 192. De Camillis, Institutiones Juris Canonici. Tom. I. Parisiis 1868. p. 265.

sich mit der custodia veritatis zu befassen haben, stets Dominikanern zu verleihen. — Über das erstere der genannten Ämter sagt Fontana in seinem Werke: Sacrum Theatrum Dominicanum a. P. Mag. F. Vinc. M. Fontana, Romae 1666. Tom. II. p. 408. folgendes: „Inter principaliores Apostolicae sedis ministros, atque Romanae curiae officiales, jure merito recensetur Magister Sacri Palatii quod munus a primaria sui institutione ex summorum Pontificum beneuolentia erga Praedicatorum Ordinem, vni ex eiusdem filiis semper fuit collatum . . . . . "

Ebendaselbst führt er auch unter anderen Zeugnissen das Werk Annales Ordinis Praedicatorum von Thomas Malvenda (Neapoli 1627) an und citiert daraus mehreres, worunter auch diese Worte: „ . . . Atque adeo res placuit, vt deinceps institutum sit, vt ex Ordine Praedicatorum ad eiusmodi munus aliquis semper eligeretur, et dignitatis ille titulo, qui delectus fuisset, insigniretur, Sacri Magister Palatii diceretur." — Dasselbe bestätigt der hl. Antonius in seiner Summa historialis und ebenso der hl. Pius V. in einer Bulle vom J. 1570, wo er sagt: „Nos, qui dudum inter alia voluimus quod semper in vnionibus commissio fieret . . . . . attendentes D. Thomae . . . doctrinam theologicam ab Ecclesia Catholica receptam, aliis magis tutam, et securam existere, ac praebendam theologalem huiusmodi in dicta Basilica (sc. Si. Petri Principis Apostolorum in Vrbe) alicui alteri, quam Magistris Sacri Palatii Apostolici . . . . . qui(que) ex Ordine Praedicatorum huiusmodi semper eligi solent . . . . . "[1]

Endlich ist es allbekannt, dafs das Amt der Inquisition als solches den Dominikanern zur Verwaltung übergeben wurde; der hl. Dominikus selbst war der erste Generalinquisitor.[2] Auch jetzt noch sind der Dominikanergeneral, der Magister Sacri Palatii nebst einem dritten Dominikaner als Commissarius[3] kraft ihrer Stellung Consultores S. Officii.[4]

Es ist somit ganz gerechtfertigt, wenn der Orden des hl. Dominikus die Veritas als Devise in sein Wappen aufgenommen

[1] Fontana, Sacrum Theatrum Dominicanum, Tom. II. p. 418. 419.

[2] Ebendaselbst II. p. 497 ff.; und De Camillis, Institutiones Juris Canonici Tom. I. p. 261.

[3] De Camillis, Institutiones a. a. O.

[4] Vgl. hierüber: Nicolaus Eymericus, Directorium inquisitorum haer. prav. ed. Pegna. 1578. — Antonius Senensis Lusitanus, Chronicon Fratrum Praedicatorum. Parisiis 1585. p. 14. — Fontana, Constitutiones etc. Ordinis Praedicatorum, I. p. 327. — Derselbe, Sacrum Theatrum Dominicanum, II. p. 497—624. — Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, VI, 773.

hat: als Orden, der die Wahrheit verteidigen sollte, wurde er vom hl. Dominikus gestiftet, als Orden, der in Wirklichkeit stets die Wahrheit verteidigt hat,[1] wurde er vom Volke wie von den Fürsten, noch mehr aber von den Stellvertretern desjenigen, der die ewige Wahrheit selbst ist, angesehen und mit den glänzendsten Lobsprüchen geehrt.

Nachtrag.

In betreff meines Artikels: Ven. Bartholomaeus a Martyribus Bd. VII, 413—420 dieses Jahrbuches, sind mir noch einige Ergänzungen zugekommen, die ich der Vollständigkeit halber hiermit mitteile.

So schrieb der hochw. P. Dom. Scheer O. P., Socius des Generals der Dominikaner, dem Herausgeber dieses Jahrbuches am 18. März dieses Jahres: „Eine Beatifikation (des ehrw. Barth. a M.) hat noch nicht stattgefunden, der Prozefs schwebt noch. Wir hatten gehofft, ihn in diesem Jahre zum Abschlufs zu bringen, was aber nun nicht mehr im Reiche der Wahrscheinlichkeit liegt.“ — Ferner hat Gregor XVI. nicht, wie Streber im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte 1882 I. Bd. S. 2057 mitteilt, den ehrw. Bartholomaeus 1845 durch ein besonderes Dekret zum Venerabilis Servus Dei erklärt, sondern nur das Dekret de heroicitate virtutum unterzeichnet. Das Dekret de introductione causae, wodurch die Bezeichnung Venerabilis dem Betreffenden zuerkannt wird, ist vielmehr, wie derselbe hochw. P. Dominikus Scheer mitteilt, schon entweder Ende 1754 oder Anfang 1755 erlassen worden. Denn die Akten,

[1] Noch 1564 dekretierte das Generalkapitel von Bologna: „Item admonemus, et admonendo praecipimus omnibus verbi Dei Praedicatoribus, vt aperte, et animose pro fide loquantur aduersus haereses, et ea fidei dogmata constanter, et explicite proponant, quae loci, et temporis ratio postulauerit, et contra Christiani populi scelera strenue clament, et inter caetera blasphemiarum, et periuriorum prauitatem frequentissime insectentur“; und ebenso zu Rom: „Monemus omnes, et singulos Patres Ordinis nostri, et praesertim qui litteris, seu praedicatione praecellunt, et in domino hortamur, nec non si meritum obedientiae volunt, illis iniungimus, vt contra pestifera, et virulenta Martini Lutheri dogmata, quae paulatim serpentia in tantam pernitiem irruperunt, magnamque stragem Ecclesiae Dei, ac ruinam fecerunt, non solum orationibus, sed sacris praedicationibus totis conatibus se opponant, priuatimque, ac publice, domi, forique apud Populos, Proceres, et quoscumque Principes ortodoxam fidem contra illius figmenta, et haereses tueantur . . . “ Fontana, Constitutiones etc. Tom. I. p. 487. 488. (De praedicatoribus n. 12.)

welche die introductio causae herbeiführen sollten, sind 1754 gedruckt, und die folgenden, welche mit den Verhandlungen de non cultu beginnen, sind 1756 gedruckt; das Dekret war also in der Zwischenzeit von Benedikt XIV. erlassen worden. — Ganz falsch bringt die Biographie universelle ancienne et moderne, Paris 1811, Tome 3. p. 442 die Nachricht: „Clément XIV. l'a (Barth a Mart.) beatifié en 1773."

Jose Carlos Pinto de Sousa erwähnt den ehrw. Bartholomaeus a Martyribus in seinem Buche: Bibliotheca Historica de Portugal, Lisboa 1801. Nova (2.) Ediçao, p. 9. unter den portugiesischen Geschichtsschreibern mit folgenden Worten: „D. Fr. Bartholomeu dos Martyres, natural de Lisboa, foi Arcebispo de Bragas, escreveo Breve Reląçao dos Reis de Portugal, do tempo que vivêraõ, e reináraõ atè El-Rei D. Sebastiaõ."

Endlich lautet der Titel der englischen Bearbeitung folgendermafsen: The life of the Venerable Bartholomaeus a Martyribus. Translated from the four authors. (By Lady Herbert of Lea.) Derby 1879.

Franz von Tessen-Węsierski.

Elogium Cardinalis Caietani ab Ambrosio de Altamura compositum.

En a sole Thoma sol alter: sol quidem, at sine parelio: non dabitur tertius Thomas. Thomas est, sed secundus: anima tamen primi. Caietam habuit patriam. Praemonendus fueras lector, ne, patriam ignorando, hunc Thomam comprehensorum aliquem putavisses: ut illi, tam exacte scribit divina, tam clare. Est ei genus de Vio seu de Via: sed qui nunquam deviavit ab ecliptica praeceptoris. Ducitur puerulus a D. Thoma in coelum: hoc est, discipulus a magistro in scholam, ut ibi Dei arcana videndo, ea non silentio consignaret. Semel ductus est illuc: ingeniis maximis lectio una est satis, sed illa debuit esse angelica Caietano. Nec enim erudiri ab homine potuisset commentaturus Angelicum et angelica. Thomas Albertum magnum nactus est felicissime praeceptorem; Thomas hic Aquinatem, sed e caelis, angelica expositurus Ecclesiae. Ubi et a quo erat litteris imbuendus, quam ab angelo et in caelo? Tunc plane scientiarum abyssus Thomas Thomam traxit et invocavit abyssum. Ductus est puer in caelum: tantam animam tellus non merebatur vel forte non capiebat. Exosus mundum a puero, Thoma comite et consultore, fugam inivit ad caelos: videlicet est sol reversus ad propria. Adeo hac unica lectione profecit, ut intellectum angelicum posthac aliquis glossatorum nec germanius abundantius pressius et profundius exposuerit. Lustrato mente Olympo exinde cepit vitam aeternam appetere ardentissime. Dominicanae religionis ex ovo, non Ledae, in coelum Thomas scilicet geminus ad tempestates haeresum propulsandas accersivit geminum alterum Caietanum. Uterque Thomas et geminus non plurium facierum, sed unius tantum doctrinae. Prudentissime oculatissimus animus, nihil digni videns in terra, in coelum se contulit ad magistrum.

Patavii aetatis suae anno vigesimo, quo subtilissima de ente edidit commentaria, cum sapientissimis disputans veteranis Mauritio et Trombetta, verbum non proferebat, quin non proferret mysterium. Verbum omne diceres monstrum: aetatis, viginti tantum annorum, naturae magnitudine excedebat capacitatem. Laboribus et studio ferreus, sed moribus aureus totus, Ferrariae aetatis suae anno XXII. centum difficillima argumenta a Pico Mirandulano sibi in publica disputatione proposita ordine artificioso inverso felicissime repetivit. Memoria tamen cum fuerit incredibili, suarum nunquam meminit dignitatum: hoc unum non est oblitus, se esse religiosum. Vultu fuit satis deformis: natura se totam implicuit in animo efformando. Fuit et statura pusillus: in huius formatione natura spiritus celsitudini extatica intendebat. Spiritu ergo pulcherrimus et celsissimus flocci faciebat haec alia. Anno XXIX. aetatis suae omnium admiratione et plausu Generalis datur Ordini Procurator. Aevo, non tempore, angelica mensurantur. Decennio tali munere praepeditus ad invidiam, ad miraculum se ipsum coluit magis, litteras accuratius; nec quoniam prorsus speculativae immersus, quidquam detraxit activae. Religionis negotia solertissime peragebat. Nondum XL annos natus, Domini vero MDVIII., Romae suffragiis Dei religionis orbis et urbis in capitulo generali eligitur Generalis. Statim primaevum religionis candorem exemplo vigilantia litteris restituit illustravit, aeque in agendo et ordinando illustris. Pecunia, cui in orbe obediunt omnia, doluit: in sapientiae comparatione sub eo haec arena erat exigua. Ut seipsum sublimaret et Ordinem, aurum, quod opprimit, respuit. Hoc uno a republica ablegato cuncta sancta et aequa. At nisi merseris, mergit omnia, iura primum. Aetatis suae anno L. Domini MDXVII. Kalendis Julii e coenobiis ad infulas sublimatur. A Leone X. inter purpuratos adscriptum solem dixisses positum in Leone: doctrinae ardentiores evibrare coepit radios in haereticos. Purpuratum regulum diceres Caietanum: erat siquidem cor Leonis. Simul igitur Generalis, lucubrationum assiduus auctor, Episcopus Caietanus, S. R. Ecclesiae Cardinalis. Sicque dixisse de Thoma non sufficit: ex utroque Caesar; neque ex triplici munere Geryon, sed ex quadruplici semper Thomas: in componendis libris Aquinas, in cura pastorali Cantuariensis, in defensanda Ecclesia Anglus Herfordiae, in Ordine componendo nisi Thomas Antiochenus, Dominicus redivivus. Fluvius unus est paradiso, sed capita quatuor habet: primum dicitur Phison. Ex calamo eius et ore verba defluunt aurea in Ecclesiam. Legationibus fungitur Cardinalis in Germania in Lutherum, in Pannonia contra Turcam. Primum cum increparet, Augustinus visus est in Manetem; prudentia temperantia fortitudine ceteroque virtutum exercitu, quem illuc duxerat secum, inprimisque liberalitate terruit alterum Solimanum. Velut Joannes terruit reges: mihi cum Anglis adstipulatur Henricus. Ut ab eius calore absconderet se Calvinus, Arcton versus actus est praeceps. Thomas anima Stagiritae, hic Stagiritae ac Thomae. Bos mutus hoc interprete factus est vocalissimus. Vel scribat de indulgentiis et de Papa, vel enucleet textum scripturae, vel de cambiis faciat verba, vel Thomae summam interpretetur, vel moralia et philosophica tractet, vel tironibus Logicen paret, vel non omittet ascetica, semper est alter Thomas. Si avara manu et parca cuique apposueris docto ad refocillandum ientacula Caietani, videbuntur aut Assueri aut lautissima mensa solis. Tractatus analogiae et libellus ille de ente columnae sunt metaphysicis celebriores Herculeis. In quibus aequum est, ut scribatur: Non plus ultra. Vix in psalmos absolverat commentaria, et in urbis direptione anno MDXXVII. pridie Idus Maii, ut cumulatior esset ruina, a barbaro milite annorum LX

pientissimus capitur senex. Ex hoc uno dignovit depopulationis pondus Ecclesia, sub quo gemuit. Captivus tantum non gemuit, quod eius mens sublimissima prosperis vel adversis nec vinciri quibat nec vinci. Ioo aureis a militibus se redemit, minimi quidem: praedator rusticus nesciebat, quanti penderet Caietanum. Omne aurum in comparatione illius arena fuisset exigua, nec sufficeret orbis totus pro huius redemptione. Sola nauci fecit eum barbaries, cuius vis in auro et ferro. Aeque virtute ac alieno aere oppressus omnia bona secum ferendo petit Caietam. A patria nunquam remotior et a suis, quam cum in patria. Aegrotantis indicium est, coelum et aerem patria quaerere: languebat utique spiritus Caietani super urbis afflictionem. Non animum, sed coelum mutans Caietae, ut Augustinus Hipponem vastantibus Vandalis, in epistolas Pauli et evangelia sacra edidit commentaria. Deinde laboribus fractus ac senio triumphaturus de morte Romam revertitur, ut Roma peteret coelum. Postremo, aegrotante summo Pontifice, Caietanum deposcebat orbis ad regimen, sibi in visibile caput Ecclesia, Roma in principem. Tunc aegrotavit et ipse, et ut omnibus responderet, exponens illud Isaiae 3: Non ponetis me principem populi, feliciter expiravit. IV. Idus Augusti, aetatis suae anno LXVI., Incarnationis MDXXXIV., cum Laurentio duplici laureandus aureola virginitatis et doctoratus mortalitatem explevit. Laneis vestitus interulis, ut semper more Ordinis antea, sanctorum obiit mortem. Haec agonizanti ultima fuit oratio: Tu scis, Domine, tu scis; reliqua supprimebat: Quia amo te. Facturus tenebras orbi, noctu ut sepeliretur, mandavit. Ad Minervam prae foribus templi in urna, quam sub terra sibi paraverat vivens, humiliter sepelitur. Procul este profani: nam canis adstat et latrat, adhuc et mortuus custos est sapientiae. Conditus est extra septa, quod eius fama restringi nequeat muris. Prae foribus templi reponitur, ut ingredientibus et egredientibus spectandus obiciatur magister orationis. Sat fuit hac brevi inscriptione dixisse: Hic iacet F. Thomas de Vio Caietanus. Reliqua patent orbi.

Das vorstehende Elogium findet sich, in Form einer Inschrift gedruckt, in der Bibliotheca Dominicana von Ambrosius de Altamura, Romae 1677, p. 262 sq. Der Verfasser hat selbst erklärende Anmerkungen dazu geschrieben, p. 265. Es ist auch für die Chronologie des Lebens Cajetans wichtig. Ich habe es hier abgedruckt, weil das Werk Altamuras nicht so häufig vorkommt. Eine Biobibliographie Cajetans wird später in diesem Jahrbuche folgen. Das Portrait desselben, welches diesem Hefte vorgesetzt ist, wurde nach dem einzigen historischen Bildnis in Rom (Eigentum des Generalats der Dominikaner) angefertigt. Der General des Ordens, P. Frühwirth, hat die Güte gehabt, eine Kopie für mich machen zu lassen, wofür ich ihm hier meinen Dank ausspreche. — Der Herausgeber.

Kardinal Zigliara.

Thomas Maria Zigliara, seit Anfang dieses Jahres Kardinalbischof von Tusculum (Frascati), ist am 10. Mai in Rom nach langen und schweren Leiden gestorben. Am 29. Oktober 1833 in Bonifacio auf Corsica geboren, trat er im Alter von 18 Jahren in den Predigerorden, dessen Zierde er geworden ist. Schon im Jahre 1859 wurde er Lektor des Kollegiums in Corbara auf seiner Heimatinsel, wo er, fern vom Weltverkehr, in der Einsamkeit seine geistige Reife gewann. Später lehrte er in Viterbo Philosophie und seit 1870 in Rom als Magister Theol. die dogmatische Theologie. Dort wirkte er als Regens Collegii S. Thomae de Urbe. Seine Erklärung der Summa theologica zog eine grofse Zahl

von Hörern aus allen Ländern herbei. In seiner Jugend als Prediger ausgezeichnet, verstand er es, dem ganz frei gehaltenen Vortrage, der ebenso Klarheit wie Tiefe besafs, auch rednerischen Glanz und warme Empfindung zu geben. Leo XIII. fand an ihm den Mann, dessen er zur Wiederherstellung der christlichen Philosophie und der Lehre des hl. Thomas bedurfte, und erhob ihn, gleich nachdem er seine Regierung angetreten hatte, zum Kardinaldiakon mit dem Titel von Santa Prassede. Kardinal Zigliara übernahm die Hauptarbeit bei der leonischen Ausgabe der Werke des hl. Thomas und verlieh derselben durch seine sachlichen Texterklärungen einen ganz besonderen Wert. Er sah sich jedoch bald gezwungen, von der Arbeit zurückzutreten und zwar aus Gründen, welche seinen Charakter ehrten, und die der Papst auch anerkannte. Auch an der Gründung und Ausbildung der Accademia Romana di S. Tommaso nahm er lebhaften Anteil. Nach Card. Pecci wurde er Praefectus S. Consilii studiis regendis. Den letzten Teil seines Lebens brachte er unter den schwierigsten Arbeiten in den Kardinalskongregationen zu, wodurch seine Kräfte verzehrt wurden. Sein Portrait ist nach einer Photographie von De Federicis in Rom aus dem Jahre 1888 im 2. Bande dieses Jahrbuches phototypiert.

Zigliara hat folgende Schriften veröffentlicht, welche auf die kirchliche Wissenschaft sowohl im Kampfe gegen Traditionialismus und Ontologismus, wie bei der Rückkehr zur reinen Tradition einen tiefgreifenden Einflufs ausgeübt haben. Saggio sui principii del Tradizionalismo 1865. — Osservazioni sopra alcune interpretazioni della dottrina ideologica di S. Tommaso 1870. — Della luce intellettuale e del Ontologismo 1874. (Französisch 1884.) — Summa philosophica ad usum scholarum 1876. — De mente Concilii Viennensis in definiendo dogmate unionis animae humanae cum corpore 1878. — Propaedeutica ad S. Theologiam seu tractatus de ordine supernaturali 1884. — An der Vollendung seines Lieblingsgedankens, eines Kommentars zur theologischen Summa des hl. Thomas, hat der Tod ihn leider verhindert.

Zigliara hat von Jugend auf die Werke des hl. Thomas an der Hand Cajetans studiert. Dadurch gewann er Tiefe, Gründlichkeit und Sicherheit für seine Spekulation und blieb von jeder Neigung zu abstrusen und unnützen Fragen vollständig bewahrt. Grofse Wahrheitsliebe und seltene Bescheidenheit begleiten sein Denken überall und machen seine Polemik mafsvoll, deren Gesetz er in den Worten aussprach: Caritas etiam est Veritas. In seinen Schriften, namentlich in der Propaedeutica, liegt eine klassische Ruhe: sie sind der Ausdruck eines grofs angelegten, in sich vollendeten, harmonischen Charakters. Seine Summa philosophica ist in vielen kirchlichen Lehranstalten Italiens, Frankreichs und auch Englands eingeführt. Für sein bedeutendstes Werk halte ich die Propaedeutica: er hat damit die Apologetik in ganz neue Bahnen geleitet, zum ersten Male ihr eigentliches Objekt scharf abgegrenzt, ihr die richtige Stellung zu Philosophie und Theologie angewiesen, sie von unnötigem Beiwerk befreit und sie für den Kampf gegen die Irrtümer, welche in der modernen Weltanschauung entstehen können, principiell gewappnet. Als Mensch und Ordensmann, als Lehrer und Kardinal war Zigliara überall sich selbst gleich, überall ein ganzer Mensch, ein Christ in heiligmäfsigem Wandel. Veritas ad eos, qui operantur illam, revertetur.

E. Commer.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

A. Zeitschriften für Philosophie und spekulative Theologie.

Annales de philosophie chrétienne. CXXV., 5. 6. H. 1893. *Dr. Surbled:* Le sommeil (fin; vgl. VII, 506 ds. Jahrb.) 397. *Jeanniard du Dot:* Le langage positif 412. 559. *Achermann:* La liberté dans la croyance chez Descartes (Forts.; vgl. VII, 506 a. a. O.) 433. *Mgr. Salv. Talamo:* La justice dans la sociologie de l'évolutionisme 466. 493. *De Charencey:* Réflexions et sentences (Forts.; vgl. VII, 506 a. a. O.) 479. *C.-C. Charaux:* La pensée dans l'histoire 515. *V. Ermoni:* La personnalité de Dieu et la critique contemporaine; Les sources des équivoques (Forts.; vgl. VII, 506 a. a. O.) 530.

Divus Thomas. Vol. IV. (Ann. XIII) fasc. 35 u. 36. 1893. Litterae S. S. D. N. *Leonis* XIII ad Commentarii Moderatorem 545. Dilecto filio Alberto Barberis presbytero e congregatione missionis. — Leo PP. XIII. Dilecte Fili, salutem et Apostolicam Benedictionem. — Qui Doctoris Angelici disciplinam in re philosophica et theologica curare pergimus provehendam, peculiari profecto erga eos benevolentia afficimur, quos videamus consiliis Nostris obtemperatione atque opera diligentius respondere. Hunc ad numerum sollertia te tua, dilecte fili, merito adscribit, neque eos minus praestantes viros quos participes habes laborum in commentario Divus Thomas elucubrando, quod recte per vos utiliterque academiis lyceisque Scholasticam sectantibus iam pridem istinc coeptum est evulgari. De bonis fructibus apud exteros quoque iam perceptis, quorum testes sunt et litterae tuae et volumina per hanc faustitatem Nostram oblata, equidem gratulamur. Agnoscere autem licet quantum cohortatio Nostra, haud semel vobis subiecta, profuerit et quam bene res vestra procedat auspiciis et vigilantia, tum Venerabilis Fratris Episcopi Placentini tum summi Congregationis Vincentianae Moderatoris. — Idem igitur constanti religione et laude tenete propositum, eoque religiosius tenete, quod nostis cum Ordinis vestri constitutionibus decretisque omnino congruere. Ex thesauro operum Aquinatis, in omnes rerum partes praestantissimo, studete integram doctrinam expromere, mentem eius veram, legitime excutiendo dilucideque explicando, proferre, apta inde suggerite adiumenta ad novas errorum opiniones refutandas omniaque ad incrementa disciplinarum, et, quod caput est, ad religionis praesidia, in tam acri ex hostibus conflictione, prudentes convertite. — Ita, ut instituistis, tam sedula actione quam lenitate moderationis elaborantibus, licebit sane ampliorem in dies laetioremque fructuum copiam colligere. Hoc nimirum, quod vobis valde cupimus, secundet feliciter Deus; cuius sapientia uberiora lumina et tibi, dilecte fili, et singulis operae consortibus per Apostolicam benedictionem paterno animo imploramus. — Datum Romae apud S. Petrum die VII februarii MDCCCXCIII Pontificatus Nostri quintodecimo. — Leo PP. XIII. — Littera Rev. V. *Tarozzi* D. N. Leonis XIII a litteris latinis ad Rev. Prof. J. B. Tornatore 546. *A. Rotelli:* Commentaria in quaestiones D. Thomae Aqu. Sum. theol. III., qu. 1—26 (Forts.; vgl. VII, 506 a. a. O.) 547. *P. N. G.:* De iuris natura (Forts.; vgl. VII, 506 a. a. O.) 549. *P. Evangelista:*

De rationis insufficientia ad cognoscendum cultum deo gratum. Problemata 555. *E. Ramellini:* De intelligere Dei. Ratio argumentorum in Summa philosophica (Forts.; vgl. VII, 506 a. a. O.) 556. *A. Barberis:* De operibus ideologicis Prof. J. B. Tornatore (Forts.; vgl. VII, 506 a. a. O.) 561.

Philosophisches Jahrbuch. VI. Bd. 2. H. 1893. *Uebinger:* Begriff der Philosophie 113. *Isenkrahe:* Die Objektivität und die Sicherheit des Erkennens 129. *Schmid:* Der Begriff des Wahren (Schlufs; vgl. VII, 506 a. a. O.) 140. *Bahlmann* S. J.: Der Grundplan der menschlichen Wissenschaft 151. *Bäumker:* Handschriftliches zu den Werken des Allanus 163.

Revue de métaphysique et de morale. I. Bd. 2. u. 3. H. 1893. *G. Noël:* Le mouvement et les arguments de Zénon d'Élée 107. *V. Delobs:* Le problème moral dans la philosophie de Spinoza 126. *G. Milhaud:* Le concept du nombre chez les Pythagoriciens 140. *C. Mélinand:* Le dialogue dans l'enseignement de la philosophie 157. *V. Brochard:* Les prétendus sophismes de Zénon d'Élée 209. *A. Penjon:* Spir et sa doctrine 216. *G. Remacle:* Essai sur le caractère général de la connaissance 249.

Revue Thomiste (Bimestrielle, redigée par des Pères Dominicains, Paris, Lethielleux.), Questions du temps présent. Première année No. 1 (Mars 1893) u. 2. *Notre programme* (Reproduire fidèlement et mettre en lumière, particulièrement sur les grands problèmes de l'heure présente, l'enseignement de S. Thomas d'Aquin: lui faire prendre contact avec les sciences expérimentales et historiques de notre temps, et faire naître de ce commerce une source de précision, de sécurité et de progrès; rendre de nouveau populair dans les Écoles la Théologie catholique pour y agrandir les horizons de la Science et l'aider à se préserver de trop faciles écarts: en un mot, faire servir la doctrine, les principes et la méthode du plus grand des philosophes et des théologiens catholiques, à conquérir ou à garder à la foi et à l'église du Christ les esprits éclairés de notre temps). *Coconnier:* Le vrai Thomiste 8. *Gardeil:* L'évolutionisme et les principes de S. Thomas d'Aquin 27. *Mandonnet:* Les idées cosmographiques d'Albert le Grand et de S. Thomas d'Aquin et la découverte de l'Amérique 46. 200. *Maumus:* Le socialisme contemporain 65. *Berthier:* Le Néo-Molinisme et le Paléo-Thomisme à propos d'un livre du R. P. Frins S. J. 83. 169. *Belon* et *Balme:* Jean Bréhal et la réhabilitation de Jeanne d'Arc 103. Mgr. *Kirsch:* Bulletin d'archéologie chrétienne 113. *De Girard:* Bulletin de géologie 108. 253. *Ollivier:* Le Précurseur (S. Jean Baptiste) 134. *Coconnier:* Comment on hypnotise. *Villard:* La Recherche du premier principe dans les écoles philosophiques de la Grèce.

Zeitschrift für exakte Philosophie. XIX. Bd. 4. H. 1893. *O. Flügel:* Über Gefühl und Affekt. *O. Flügel:* Über Ziehens physiologische Psychologie 371.

B. Aus Zeitschriften vermischten Inhaltes.

Stimmen aus Maria-Laach. XLIV. Bd. 3. u. 4. H. 1893. *A. Baumgartner:* Ernst Renans Apotheose 265. *W. Kreiten:* Die Provinzialbriefe Pascals (Forts.; vgl. VII, 507 a. a. O.) 295. 456. *H. Gruber:* Die „Gesellschaften für ethische Kultur“ 385.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Bénard: Platon, sa philosophie, précédé d'un aperçu de sa vie et de ses écrits. Paris 93. Bspr. v. *Halévy, Revue de métaphysique* 1, 288.

Carus: The soul of Man. Chicago 91. Bspr. v. *Pohle, Philos. Jahrbuch* 6, 176.

Dörholt: Über die Entwicklung des Dogma und den Fortschritt in der Theologie (vgl. VII, 508 a. a. O). Bspr. v. *Morgott, Lit. Handw.* 32, 140.

Dunan: Le problème de la vie 92. Bspr. v. *Winter, Revue de métaph.* 1, 167.

Fessler-Jungmann: Institutiones patrologiae (vgl. VII, 509 a. a. O.). Bspr. v. *Peters, Lit. Rundsch.* 19, 82.

Friedländer und Behrendt: Der Pessimismus im Lichte einer höhern Weltauffassung. Berlin 93. Bspr. v. *Gutberlet, Philos. Jahrb.* 6, 191.

Granderath: Constitutiones dogmaticae S. S. oecumenici Concilii Vaticani. Freiburg 92. Bspr. v. *Schill, Liter. Rundsch.* 19, 71; von *Vidmar, Augustinus* X, 18.

de Groot: Summa apologetica de ecclesia catholica. 2. ed. Ratisbonae 93. Bspr. v. *Lingens, Stimmen aus M.-L.* 44, 355

Grupp: System und Geschichte der Kultur (vgl. VII, 509). Bspr. v. *Weifs, Histor. Jahrb.* 14, 363.

Höfler: Worte der Erinnerung an Theodor Meinert und an sein Verhältnis zur philosophischen Gesellschaft an der Universität Wien. Wien 92. Bspr. v. *Flügel, Zeitschr. f. exakte Philos.* 19, 423.

Joly: Le socialisme chrétien 92. Bspr. *Ann. de philos. chrét.* 125, 484.

Kaatz: Die Weltanschauung Friedrich Nietzsches. Dresden 92. Bspr. v. *Schindler, Österr. Litt.* II, 200.

Kachník: De natura entis. Olmütz 92. Bspr. v. *Arenhold, Philos. Jahrb.* 6, 192.

Kaufmann: Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung in der Gegenwart. Paderborn 93. Bspr. v. *Schneid, Lit. Handw.* 32, 142.

Keibel: Die Religion und ihr Recht gegenüber dem modernen Moralismus (vgl. VII, 255 a. a. O.). Bspr. v. *Fischer-Colbrie, Österr. Litt.* II, 163.

Koppehl: Die Verwandtschaft Leibnizens mit Thomas von Aquino in der Lehre vom Bösen. Jena 92. Bspr. v. *Willmann, Österr. Litt.* II, 293.

Meinert: Sammlung von populär-wissenschaftlichen Vorträgen über den Bau und die Leistungen des Gehirns. Wien 92. Bspr. v. *Flügel, Zeitschr. f. exakte Philos.* 19, 425.

Müller: Natur und Wunder, ihr Gegensatz und ihre Harmonie. Freiburg 92. Bspr. v. *Schanz, Lit. Rundsch.* 19, 74; v. *Reinhold, Österr. Litt.* II, 258.

Nietzsche: Jenseits von Gut und Bös. 2. Aufl. Leipzig 90. Bspr. v. *Schindler, Österr. Litt.* II, 197.

Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. 2. Aufl. Leipzig 92. Bspr. v. *Schindler, Öster. Litt.* II, 198.

Paulsen: Einleitung in die Philosophie. Berlin 92. Bspr. v. *Gutberlet, Philos. Jahrb.* 6, 189.

Richard: L'origine de l'idée de droit. Paris 92. Bspr. v. *Bernès, Revue de métaph.* 1, 181.

Röhm: Protestantische Lehre vom Antichrist. Hildesheim 91. Bspr. v. *Weber, Lit. Rundsch.* 19, 77.

Russo S. J.: De philosophia morali praelectiones. Neo-Eboraci 90. Bspr. v. *Kampmann, Lit. Handw.* 32, 87.

Schellwien: Max Stirner und Friedrich Nietzsche (vgl. VII, 511 a. a. O.). Bspr. v. *Schindler, Österr. Litt.* II, 199.

Schindler: St. Joseph, dargestellt nach der Heiligen Schrift. Freiburg 93. Bspr. v. *Raffl, Österr. Litt.* II, 161.

Schneid: Psychologie im Geiste des hl. Thomas von Aq. Paderborn 92. Bspr. v. *Vinati, Divus Thomas* IV, 574.

Schneider: Die Religion der afrikanischen Naturvölker (vgl. VII, 511 a. a. O.). Bspr. v. *Spillmann, Stimmen aus M.-L.* 44, 359.

Schnitzer: Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre. Stuttgart 92. Bspr. v. *Wolfsgruber, Österr. Litt.* II, 195.

Schwarz: Das Wahrnehmungsproblem vom Standpunkte des Physikers, des Physiologen und des Philosophen. Leipzig 92. Bspr. v. *Ballauf, Zeitschr. f. exakte Philos.* 19, 436.

Sigmund: Das Ende der Zeiten mit einem Nachblick in die Ewigkeit. Salzburg 92. Bspr. v. *Atzberger, Lit. Rundsch.* 19, 75.

Spicker: Die Ursachen des Verfalls der Philosophie in alter und neuer Zeit. Leipzig 92. Bspr. v. *Gutberlet, Philos. Jahrb.* 6, 190.

Stöckl: Lehrbuch der Philosophie. 7. Aufl. Mainz 92. Bspr. v. *Schütz, Lit. Handw.* 32, 85.

Stöckl: Grundzüge der Philosophie. Mainz 92. Bspr. v. *Schütz, Lit. Handw.* 32, 85.

Théon de Smyrne, trad. J. Dupuis: Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon. Paris 92. Bspr. v. *Halévy, Revue de métaph.* 1, 281.

Weiss: Sociale Frage und sociale Ordnung oder Institutionen der Gesellschaftslehre. Freiburg 92. Bspr. v. *Kurz, Augustinus* X, 19.

Wörter: Die Geistesentwicklung des hl. Augustinus (vgl. VII, 512 a. a. O.). Bspr. v. *Wolfsgruber, Österr. Litt.* II, 289.



Bei der Redaktion sind folgende Schriften eingegangen:

M. Baumgartner: Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne. Münster, Aschendorff 93.
Eugen Eberhard: Beiträge zur Lehre vom Urteil. Inaug.-Diss. Breslau 93.
Lehmann-Hohenberg: Einiges Christentum. Volksschrift zur Beförderung der Bestrebungen M. v. Egidys. Kiel 93.
E. Pluzanski: Saggio sulla Filosofia del Duns Scoto. Prima traduzione ital. di Augusto Alfani. Firenze 92.
J. Rappenhoener: Allgem. Moraltheologie. 2. Teil. Münster, Aschendorff 93.
J. Uebinger: Begriff der Philosophie. Akad. Antrittsrede. Braunsberg 93.
Fr. Walther: Die christl. Glaubenslehre als Wissenschaft vom Lebensmut. Stuttgart, Kohlammer 93.
W. Weigand: Friedr. Nitzsche. Ein psycholog. Versuch. München, Franz 93.
Theob. Ziegler: Das Gefühl. Eine psycholog. Untersuchung. Stuttgart, Goeschen 93.

Zeitschriften.

Annales de Philosophie chrétienne. 27, 5. 6. **Augustinus,** 18, 4—6. **Korrespondenzblatt für den katholischen Klerus Österreichs.** 12, 3—7. **Divus Thomas** 4, 35. 36. **Litterarische Rundschau.** 19, 3. **Österr. Litteraturblatt.** 2, 7—10. **Philos. Jahrbuch** (Gutberlet). 6, 7. **Revue de Metaphysique et de Morale** 1, 2. 3. **Revue Thomiste** 1, 1. 2. **Stimmen aus Maria Laach.** 44, 3. 4. **Zeitschrift für exaktePhilosophie** 19, 4.

Antiquar. Kataloge.

Fock, Leipzig, 39 Philos. **Gnad & Co.,** Würzburg 21 Theol. **Harrassowitz,** Leipzig. 188, Europ. Gesch., 190, Literärgesch. des M. A. Humanisten. **Heinrich,** Berlin, 36, aus allen WW. **Honcamp,** Würzburg, 2 K. Theol. **Jacobsohn & Co.,** Breslau, 117, K. Theol. Philos. **Kerler,** Ulm, 193, Philos. **Neubner,** Köln, 46, Gesch. u. Liter. der Reformationszeit. Mitteilungen 15. 16. **Schnurpfeil,** Leobschütz, 61, K. Theol.

QUAESTIONES QUODLIBETALES.

Von P. THOMAS ESSER,
Ord. Praed.

(S. Jahrg. VII, S. 441.)

Ursache und Verursachtes.

Πᾶσα ἐπιστήμη διανοητικὴ ἢ μετέχουσα τι διανοίας περὶ αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστιν.
Arist. Metaph. V. 1.

Einer der wichtigsten Begriffe in der ganzen Philosophie ist der der Ursache. Alle wissenschaftliche Erkenntnis und vor allem die philosophische Erkenntnis hat ihn zur Voraussetzung. Denn was heifst eine Sache wissenschaftlich erkennen anders als sie in ihren Ursachen erkennen?[1] Und was ist Philosophie anders als eine aus den höchsten und letzten Ursachen geschöpfte Wissenschaft von den Dingen?[2]

Daher darf es uns nicht wundern, dafs der Begriff der Ursache unter verschiedenen Gesichtspunkten in allen Zweigen der Philosophie wiederkehrt. Die Logik, welche dem Philosophen seine wissenschaftlichen Werkzeuge bietet, kann den Begriff der Ursachlichkeit (Grund und Folge) nicht entbehren, denn auf ihm beruht sowohl die einfache Begriffs-Erklärung (definitio) als auch die Beweisführung (demonstratio syllogistica). — Die Metaphysik, die vom Sein schlechthin handelt, kann nicht umhin, das Seiende einzuteilen in Verursachendes und Verursachtes, denn der Begriff der Ursache erstreckt sich in der That über alles Sein, mag es nun materiell oder immateriell sein.[3] — Die verschiedenen Arten von Ursachlichkeit finden sich aber vor allem in den physischen Körpern, und daher ist die wissenschaftliche Darstellung der Natur und der Arten der Ursache auch vor allem Aufgabe jenes Zweiges der Philosophie, den die Alten Physik nannten.[4] — Die prima philosophia

---

[1] *Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἁπλῶς . . . ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν, δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν.* (Scire autem putamus unamquamque rem simpliciter . . . cum putamus causam cognoscere, propter quam res est, eius rei causam esse, nec posse eam aliter se habere.) Arist. Analyt. post. I. 2.

[2] *Δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν.* (Oportet etenim primorum principiorum et causarum eam speculativam esse.) Arist. Metaph. I. 2.

[3] Quidquid est in rebus, oportet quod causa vel causatum sit. S. Thom. C. Gent. l. 3 c. 107, Adhuc.

[4] Aristoteles handelt darum von den Ursachen hauptsächlich in seiner Physik (lib. II.); aber unter den anderen Gesichtspunkten auch Analyt.

endlich führt uns auf der Stufenleiter aller in der Natur vorhandenen Wirkungen bis hinauf zur prima causa, zu Gott.

Eine eigentliche allgemeine Begriffs-Erklärung von Ursache gibt Aristoteles nirgends. Eine solche hat auch ihre Schwierigkeiten, weil der Begriff Ursache nicht immer in der gleichen Bedeutung (univoce) genommen, sondern, wie wir gleich sehen werden, von vier verschiedenen Arten von Ursachen ausgesagt wird. Deshalb könnte man z. B. nicht wohl sagen, Ursache sei dasjenige, was einem Dinge sein Sein verleiht. Denn da in diesem Sinne das Sein nur ein zweifaches sein kann, nämlich entweder das Wesen (Sosein) oder das Dasein, so würde jene Begriffs-Bestimmung nur auf zwei Arten von Ursache passen, die causa formalis, welche eben das innere Wesen verleiht, und die causae efficiens, welche die Sache nach aufsen hervorbringt. Vielleicht kann man aber so sagen: Ursache ist alles dasjenige, durch dessen Einflufs etwas entsteht (was immer dieses Etwas sein mag; ein selbständiges Ding ist nicht immer damit gemeint). — Das, was durch diesen Einflufs entsteht, heifst Verursachtes. Gewöhnlich nennt man es Wirkung, obgleich im strengen Sinne unter Wirkung nur dasjenige verstanden werden dürfte, was von der hervorbringenden oder bewirkenden Ursache (causa efficiens) verursacht wird. Und selbst dann wäre der sprachliche Ausdruck noch ungenau; denn eigentlich bezeichnet Wirkung nur die (vorübergehende) Thätigkeit des Bewirkens, nicht aber das (dauernde) Ergebnis dieser Thätigkeit. Dieses mufs als Gewirktes oder Bewirktes bezeichnet werden. — Zwischen der Ursache und dem Verursachten mufs also ein Geben und Empfangen stattfinden, oder besser gesagt, das Verursachte wird durch einen wirklichen Einflufs der Ursache.

Dadurch unterscheidet die Ursache sich von dem Urgrund (principium). Urgrund ist alles dasjenige, was einem andern wie immer vorangeht, sei es auch nur der Ordnung oder der Reihenfolge nach. Zum Begriff des Urgrundes genügt es, dafs etwas mit ihm beginnt, oder dafs es das erste sei. Mit ihm und von ihm fängt etwas an.[1] Dafs das im Urgrund Gründende (principiatum) von demselben im Sein abhängig sei, ist nicht

poster. II. 11 und 17; Metaph. I. 7; II. 2 (nach der Einteilung beim hl. Thomas lib. III, lect. 4) u. s. w.

[1] Zwischen Anfang (initium) und Urgrund (principium) besteht der Unterschied, dafs jenes rein begrifflich den Ausgangspunkt bezeichnet, dieses aber das die Reihe eröffnende wirkliche Glied. — Ferner liegt in dem Wort „Anfang“ Zeit ausgedrückt, während das Wort „Urgrund“ die Grundlage der folgenden Reihe bezeichnet. — Daraus folgt, dafs der

erforderlich; für das Verursachte ist aber eine solche Abhängigkeit von der Ursache wesentlich. Der Begriff des Urgrundes ist also weiter als der der Ursache. Man kann die Ursache als eine besondere Art des Gattungsbegriffes „Urgrund" ansehen. Das Art-bildende Unterscheidungs-Merkmal oder die wesentliche Verschiedenheit (differentia specifica) liegt eben in jener Abhängigkeit des Verursachten von der Ursache im Werden oder Sein.

Dadurch dafs diese Abhängigkeit gründet in einem Einflufs der Ursache auf die Entstehung des Verursachten, unterscheidet die Ursache sich auch von der Bedingung und der Gelegenheit. Auch von der Bedingung ist die Wirkung abhängig, denn tritt die Bedingung nicht ein, so auch nicht die Wirkung; ja wenn die Bedingung eine solche ist, die man gewöhnlich conditio sine qua non nennt, so ist die Abhängigkeit der Wirkung von ihr in gewisser Hinsicht sogar gröfser, als diejenige von der Ursache. Denn in diesem Falle kann die Bedingung durch nichts anderes ersetzt werden, während meistens das, was durch eine Ursache nicht geschieht, durch eine andere geschehen kann. So sind z. B. Öffnungen in der Wand die unerläfsliche Bedingung für den Eintritt des natürlichen Lichtes in das Zimmer. Sie machen nicht, dafs es im Zimmer hell ist (d. h. sie sind nicht die Ursache der Helle), aber ohne sie wäre es nicht hell im Zimmer.

Ähnlich verhält es sich mit der Gelegenheit, die in solchen Umständen besteht, die dem Menschen eine sittliche Handlung erleichtern oder ihn durch ihren Einflufs auf sein Begehrungsvermögen zu einer solchen veranlassen. Im ersten Falle besteht die Gelegenheit in der Abwesenheit oder Entfernung von Hindernissen, die etwa der Wirkung entgegenstehen; im andern Falle besteht sie in einem Reiz, der nach Art der Zweckursache auf die Vorstellung wirkt, so dafs die Handlung um dessentwillen gesetzt wird.

So sind in den meisten Fällen sowohl die Bedingung als auch die Gelegenheit Mit-Ursachen, welche die Thätigkeit der bewirkenden Ursache fördern.[1] Insofern haben sie mit der Hauptursache und durch dieselbe einen Einflufs auf die

---

Anfang vorübergeht, während der Urgrund bleibt. — Dem Anfang steht gegenüber der Ausgang, das Ende (exitus), dem Urgrund dagegen das letzte Glied (extremum). Vgl. Doederlein, Latein. Synonyme und Etymologie, Leipzig 1829, III. 163; Ramshorn, Latein. Synonymik, Leipzig 1833, II. 70.

[1] Der hl. Thomas redet sowohl von der Bedingung als auch von der Gelegenheit stets als causa. Jenachdem beide zum Eintreten der Wirkung beitragen, nennt er sie das eine Mal causae per accidens und das andere Mal concausae. „Causa sine qua non, si nihil omnino faciat,

Wirkung. — Das ist also erforderlich, um von Ursache reden zu können, dafs die Wirkung aus ihr fliefse, oder dafs sie ihrem Einflufs ihr Sein verdanke.

Dieser Einflufs der Ursache auf die Wirkung kann sich nun in verschiedener Weise geltend machen: er besteht entweder darin, dafs die Wirkung durch die Ursache (causa efficiens), oder wegen der Ursache (causa finalis) oder aus derselben ist. Letzteres kann ein zweifaches bedeuten, jenachdem wir in der Wirkung ihre sinnenfällige (äufsere) Gestalt, oder ihr nur durch den Verstand zu erkennendes (inneres) Wesen, m. a. W. jenachdem wir ihre physische oder ihre metaphysische Wesenheit in Betracht ziehen. Das physische, stoffliche Wesen entsteht aus einer stofflichen Ursache (causa materialis); das metaphysische, innere, dem Verstand allein zugängliche Wesen (die sog. forma) entsteht aus einer Ursache, die entsprechend ihrer Wirkung causa formalis genannt wird.[1] „Necesse est quatuor

vel disponendo, vel meliorando quantum ad rationem causandi, nihil habebit supra causas per accidens“ (IV dist. 1 q. 1 a. 4 q. 1). Auf diesen Grund hin beweist der hl. Thomas, dafs die Sakramente physische und nicht blofs moralische Ursachen der Gnade sind, weil sie nämlich sonst nichts wirkten, sondern blofse Zeichen wären. — Wenn dagegen die conditio (oder wie der Aquinate sagt, die causa) sine qua non etwas beiträgt zur Wirkung, „licet non sit causa principalis rei, est tamen quaedam concausa. Sicut respiratio est necessaria animali respiranti, quia sine respiratione vivere non potest. Ipsa enim respiratio, etsi non sit causa vitae, est tamen concausa, in quantum cooperatur ad contemperamentum caloris, sine quo non est vita“ (In V. Metaphys. lect. 6). — Dieselbe Unterscheidung wendet er auf die Gelegenheit an und erläutert dieselbe durch das gelegentliche Finden eines Schatzes und durch das Martyrium der Heiligen gelegentlich der Verfolgung eines Tyrannen (I dist. 46 q. 1 a. 2 ad 3). Ebenso sagt er, dafs etwas mittelbar Ursache sein könne, „sicut cum aliquod agens, causans aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse occasionaliter et indirecte causa illius effectus, sicut ille qui siccat ligna, est causa combustionis eorum“ (1. q. 114 a. 3). Und ganz allgemein: „disponens est quodammodo causa“ (1. 2. q. 88. a. 3). Dahin gehört auch der auf die Entfernung von Hindernissen (remotio prohibentis) bezügliche bekannte Satz: „removens prohibens dicitur movens per accidens“ (1. 2. q. 75 a. 4 vgl. q. 76 a. 1; q. 85 a. 5; q. 88 a. 3).

[1] *Αἰτίαι δὲ τέτταρες, μία μὲν τὸ τί ἦν εἶναι, μία δὲ τὸ τίνων ὄντων ἀνάγκη τοῦτ' εἶναι, ἑτέρα δὲ ἥ τι πρῶτον ἐκίνησε, τετάρτη δὲ τὸ τίνος ἕνεκα.* (Causae vero quatuor sunt: una quae explicat quid res sit; altera quam, si quaedam sint, necesse est esse; tertia quae quid primum movet; quarta id cuius gratia), Analyt. poster. II. 11. — Metaphys. I. 3 nennt Aristoteles die causa formalis: *τὸ εἶδος, τὴν οὐσίαν, τὸ τί ἦν εἶναι* die causa materialis: *τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον*; die causa efficiens: *τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως*; die causa finalis: *τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν· τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν.* Vgl. Phys. II. 7; De somno et vigilia c. 2.

esse causas; quia cum causa sit, ad quam sequitur esse alterius, esse ejus quod habet causam, potest considerari dupliciter: uno modo absolute: et sic causa essendi est forma, per quam aliquid est in actu; alio modo secundum quod de potentia ente fit actu ens: et quia omne quod est in potentia, reducitur ad actum per id quod est actu ens, et hoc necesse est, esse duas alias causas, scil. materiam et agens,[1] quod reducit materiam de potentia in actum. Actio autem agentis ad aliquod determinatum tendit, sicut ab aliquo determinato principio procedit; nam omne agens agit quod est sibi conveniens. Id autem, ad quod intendit actio agentis, dicitur causa finalis" (S. Thom. in lib. II. Physic. lect. 10).

Daneben kennt die peripatetische Schule auch noch die Ursachlichkeit des Werkzeuges (causa instrumentalis) und die Ursachlichkeit des Vorbildes oder Urbildes (c. exemplaris); aber sie hält dieselben nicht für eigene Arten der Ursache, sondern führt sie auf eine der vorgenannten Arten zurück. Die werkzeugliche Ursache führt sie auf jene Ursache zurück, deren Werkzeug sie ist, also entweder auf die bewirkende Ursache, die sich ihrer bedient, oder auf die stoffliche Ursache, wenn sie diese auf den Empfang der form- und wesen-verleihenden Ursache zubereitet. In ähnlicher Weise wird die vorbildliche Ursache zurückgeführt auf die mit Erkenntnis begabte Hauptursache, für die sie entweder als Zweck oder als Hülfsmittel und Förderung bei ihrer hervorbringenden Thätigkeit angesehen werden kann.

Noch müssen wir eine Unterabteilung der hervorbringenden Ursache hier anführen. Wenn wir auf ihr Verhältnis zu dem von ihr Verursachten sehen, so ist dieselbe entweder univoca (= synonyma) oder aequivoca (= homonyma) oder analoga. „Invenimus tres modos causae agentis; scil. causam aequivoce agentem: et hoc est, quando effectus non convenit cum causa nec nomine, nec ratione, sicut sol facit calorem, qui non est calidus. — Item causam univoce agentem: quando effectus convenit in nomine, et ratione cum causa, sicut homo generat hominem, et calor facit calorem. — Neutro istorum modorum Deus agit: non univoce, quia nihil univoce convenit cum ipso; non aequivoce, cum effectus et causa aliquo modo conveniant in nomine et ratione secundum prius et posterius (d. h. secundum analogiam[2]), sicut Deus sua sapientia facit nos sapientes, ita

[1] Die gedruckten Ausgaben haben „agentem", was zu dem folgenden „quod" nicht stimmt.

[2] „Jam in usum venit, ut quasi synonyme dicamus, aliquid dici

tamen, quod sapientia nostra semper deficit a ratione sapientiae suae, sicut accidens a ratione entis secundum quod est in substantia. Unde est tertius modus causae agentis analogice" (I Dist. 8 q. 1 a. 2).

Anderswo gibt der hl. Thomas diese Unterscheidung deutlicher, indem er den Begriff aequivoce schärfer faſst. Im allgemeinen nämlich bedeutet aequivocum Verschiedenheit der Sache bei Gleichheit des Namens. Daſs nun zwei verschiedene Dinge mit demselben Namen bezeichnet werden, kann entweder rein zufällig sein, wenn nämlich beide Dinge gar nichts miteinander gemein haben (wie etwa bei der Bezeichnung „Jungfrau" für das bekannte Sternbild und für eine ledige Frauensperson), oder es kann auf Absicht beruhen, wenn nämlich zwischen zwei Dingen eine gewisse Ähnlichkeit stattfindet (wie es bei allen Metaphern der Fall ist). Wenden wir dieses an auf die Bezeichnungen, die Gott (als Ursache) und den Dingen (als seinen Wirkungen) gemeinsam sind, so müssen wir sagen, daſs „quidquid de Deo et rebus aliis praedicatur, non secundum puram aequivocationem dicitur, sicut ea quae sunt a casu aequivoca. Nam in his quae sunt a casu aequivoca, nullus ordo aut respectus attenditur unius ad alterum, sed omnino per accidens est, quod unum nomen diversis rebus attribuitur; non enim nomen impositum uni signat ipsum habere ordinem ad alterum. Sic autem non est de nominibus, quae de Deo dicuntur et creaturis. Consideratur enim in hujusmodi nominum communitate ordo causae et causati." (C. Gent. l. 1 c. 33; vgl. l. q. 13 a 5.)

Die bewirkende Ursache bringt also entweder mit ihr gleichartige Wirkungen hervor, wie es sich am deutlichsten bei den (natürlichen) Ursachen zeigt, die durch Zeugung Wesen der gleichen Art hervorbringen; oder sie bringt ungleichartige, wesentlich von ihr verschiedene Wirkungen hervor, wie z. B. die freie Thätigkeit des Menschen in ihren künstlerischen Hervorbringungen. Solche Ursachen bringen also auch mehrere und verschiedene Arten von Wirkungen hervor, wie etwa Michel Angelo Kunstwerke schuf als Baumeister als Maler, als Bildhauer, als Dichter u. s. w., während die gleichartigen Ursachen stets nur eine Art von Wirkungen hervorbringen, die mit ihnen gleichwesentlich und gleichnamig sind. Daher nennt man jene Ursachen auch allgemeine (causae universales), diese dagegen besondere (c. particulares). Hierbei ist jedoch zu bemerken, daſs man besonders jene Ursachen

---

analogice, et dici per prius et posterius. Abusio tamen vocabulorum haec est." — Card. Cajetan., Tract. de nominum analogia, cap. 1.

allgemeine nennt, welche mit anderen, die von Natur aus zur Hervorbringung einer einzigen Wirkung bestimmt sind, mitwirken, wie z. B. die Sonne, die (als Mitursache) alle Gewächse der verschiedenen Familien und Arten hervorbringt, oder Gott (causa universalissima), der mit allen Geschöpfen in der Hervorbringung der den einzelnen eigentümlichen Wirkungen mitwirkt. Alle geschöpflichen Ursachen sind darum Gott, der causa prima gegenüber, nur causae secundae.

Diese Erklärung der Begriffe mufsten wir vorausschicken, um die gewöhnlichen, sozusagen sprichwörtlich gewordenen Redensarten oder die knapp ausgedrückten Grundsätze der peripatetischen Schule über das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung verständlich zu machen.

1. **Non datur effectus sine causa.** — Tritt uns etwas als neuentstanden, als geworden, entgegen, so fordert die Natur unseres Denkens, dafs wir dasselbe auf eine (hervorbringende) Ursache zurückführen. Es ist das ein Gesetz, das von Natur aus in unserm Geiste liegt. Wir mögen wollen oder nicht, von selbst, ja sogar vor jedem Nachdenken drängt sich die Frage auf: warum? woher? wie so? Jede Mutter weifs, wie oft diese immer wiederholten Fragen ihres Kindes ihr Wissen und ihren Scharfsinn auf die Probe gestellt haben. Mit der geistigen Entwickelung des Menschen ändert sich dieses nicht; im Gegenteil, der ausgebildete Philosoph macht sich die Erforschung des letzten Warum zur Lebensaufgabe. Das widerlegt die Behauptungs Mills u. A., der in Rede stehende Satz sei kein Grundsatz, sondern das End-Ergebnis unserer Erfahrungen, kein allgemein verbindlicher Ausspruch unseres Verstandes, sondern eine Zusammenfassung unserer Sinnen-Wahrnehmungen, nicht der unerschütterlich gewisse und unwandelbare Ausgangspunkt unserer Forschung, sondern eine höchst unvollständige und darum nicht schlechthin gewisse Sammlung von Beobachtungen. Diese Aufstellungen eines Empirismus, der jedes Wissen untergräbt, widerlegen sich durch die Erfahrung selbst. Haben wir auch nie durch Erfahrung die Wirkungen eines Steinwurfs an uns oder anderen kennen gelernt, so weichen wir doch unwillkürlich einem gegen uns heranfliegenden Steine aus. Das Bewufstsein des Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung ist uns also angeboren, und sobald wir darüber nachdenken, leuchtet es uns von selbst ein, dafs es kein Verursachtes ohne Ursache geben kann. Wie das Tageslicht uns ins Auge scheint, so leuchtet diese Wahrheit uns durch ihre eigene Klarheit in

den Verstand. Sie ist nicht das Ergebnis des Nachdenkens dieses oder jenes Verstandes, sondern das unwandelbare Zeugnis des Verstandes als solchen. Sie leugnen, wäre darum unverständig; es wäre gegen die uns angeborene Denknotwendigkeit.[1] Sie beweisen wollen, wäre thöricht, denn es hiefse etwas Unnötiges und etwas Unmögliches unternehmen.[2] Etwas Unnötiges: denn was taghell ist, wird man doch nicht durch Kerzenlicht erhellen wollen. Etwas Unmögliches: denn beweisen-wollen heifst ja nur nach dem Warum forschen. Der Beweis soll darthun, dafs etwas so sein mufs, dafs es nicht anders sein kann, und das geschieht durch Angabe des Grundes. Jeder Beweis-Versuch setzt also die Richtigkeit des Grundsatzes, dafs es kein Verursachtes ohne Ursache gibt, voraus, schliefst mithin eine sog. petitio principii ein. Wer beweisen will, dafs es kein Verursachtes ohne Ursache geben kann, der thut dieses 1) zu dem Zweck, um nichts ohne Grund anzunehmen; er geht also von der stillschweigenden Voraussetzung, dem nötigenden Ausspruch seines Verstandes aus, dafs alles einen Grund haben mufs; und er thut dieses 2) in einer Weise, die das, was bewiesen werden soll, zur sichern Grundlage des zu erbringenden Beweises macht. Selbst die Zurückführung dieses Grundsatzes auf das sog. principium identitatis s. contradictionis leidet an diesem Fehler.

Wie könnte man auch an der Richtigkeit des Satzes, dafs es kein Verursachtes (kein Entstehen, kein Werden, keine Wirkung) ohne Ursache geben kann, zweifeln? Der Begriff des Verursacht- und Bewirkt-seins (im Gegensatz zu dem Aus-sich-sein), des Entstehens und Werdens (im Gegensatze zu dem Vorher-nicht-dagewesen-sein) schliefst ja den Begriff der Ursache schon ein. Verstehe ich also den ersten Begriff, wie könnte ich dann an seinem Zusammenhang mit dem zweiten zweifeln? Weifs ich, was Mensch ist, so kann ich weder leugnen noch bezweifeln, dafs derselbe vernünftig ist, denn das gehört ja zum Begriff des Menschen. So kann ich auch nicht, wenn ich weifs, was verursacht-sein bedeutet, zweifeln, dafs dasselbe eine Ursache hat. Denn beides sind ja Begriffe, die sich gegenseitig fordern und ergänzen. Mit anderen Worten, der Satz „non datur effectus (und das heifst ja, wie früher erklärt, ein Verursachtes) sine

[1] Vgl. Card. Gerdil, Reflexions sur un mémoire de M. Béguelin concernant le principe de la raison suffisante et la possibilité du système du hazard. (Opp. Firenze 1844, I. 435—471.)

[2] Vgl. z. B. die von Wolf (Ontologia § 70) oder Platner (Aphorismen § 828) versuchten Beweise.

causa“ ist ein analytisches, mithin ein notwendiges, von der Vernunft gefordertes Urteil.

Darum können wir nicht umhin, diesen Grundsatz überall da anzuwenden, wo wir, sei es durch den Verstand, sei es durch die Sinne, ein Hervorgebrachtes, Gewordenes, Verursachtes erkennen. Und der aufgestellte Grundsatz ist ebenso wahr in der welt-wirklichen (realen), wie in der inner-geistigen (idealen) Ordnung. Mag es sich z. B. um eintretenden Regen (Wirkung), oder um einen aus Vordersätzen abgeleiteten Schlufs (Folge) handeln, immer wenden wir den Grundsatz an: non datur effectus sine causa. In dieser Denknotwendigkeit haben wir die Gewifsheit, dafs unser Urteil wahr ist. Denn ist der Verstand uns von (dem Urheber der) Natur gegeben als eine Fähigkeit, die Wahrheit zu erkennen, so mufs diejenige Erkenntnis wahr sein, die uns von selbst einleuchtet und die auf einem nötigenden Gesetz unseres Denkens beruht. Sonst wäre ja der Urheber jenes Denkgesetzes, der zugleich der Urheber der äufsern Weltwirklichkeit ist, die Ursache, dafs wir diese nicht in ihrer Wahrheit erkennten, sondern über sie — und zwar notwendig — irrten. Dem Idealismus blieb es vorbehalten, Wissen und Welt auseinanderzureifsen und darum auch — wir sagen nicht zwischen Erkenntnisgrund und Seins-Ursache zu unterscheiden, sondern beide zu scheiden. Eine schärfere Verurteilung könnte dieser Idealismus kaum erfahren als diejenige, welche ihm Schopenhauer[1] in wahrer Selbstverspottung angedeihen läfst, da er von Plato sagt, dafs dieser den hier in Rede stehenden Grundsatz ausdrücke „mit einer Naivetät, welche gegen die kritischen Untersuchungen der neuern Zeit wie der Stand der Unschuld gegen den der Erkenntnis des Guten und Bösen erscheint“. In der That ist es die „Naivetät der Unschuld“ oder vielmehr die Unmittelbarkeit der unbezweifelt erkannten Wahrheit, die aus Plato redet, wenn er sagt: *ἀναγκαῖον εἶναι πάντα τὰ γιγνόμενα διά τινα αἰτίαν γίγνεσθαι. πῶς γὰρ ἂν χωρὶς τούτου γίγνοιτο;* (necesse est quaecunque fiunt per aliquam causam fieri: quomodo enim absque ea fierent? (Phileb. 26 E.); und wieder: *πᾶν δὲ γιγνόμενον ὑπ᾽ αἰτίου τινός ἐξ ἀνάγκης γίγενσθαι. παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν.* (Quidquid gignitur ex aliqua causa necessario gignitur; sine causa enim oriri quidquam impossibile est. Timaeos 28 A.) Gegen diese Natürlichkeit der Wahrheits-

[1] Über die vierfache Wurzel des Satzes vom hinreichenden Grunde, § 6 (WW. herausgg. von Frauenstädt, Leipzig 1891, I. 6).

Erkenntnis mufs man allerdings die Trennung und Entgegenstellung von Denk-Gesetz und Natur-Gesetz, von Erkenntnis-Grund und Seins-Ursache als eine aus dem tiefen Falle des menschlichen Verstandes hervorgegangene „Erkenntnis des Guten und Bösen“ bezeichnen, die über die Philosophie ein ähnliches Unheil gebracht hat wie der Sündenfall über die Sittlichkeit.

Nicht als ob wir Erkenntnis-Grund und Seins-Ursache mit einander verwechselten! Nicht Wolf war der erste, wie Schopenhauer behauptet, der principium cognoscendi und principium essendi scharf auseinanderhielt. Die ganze Scholastik war sich dieses Unterschiedes recht gut bewufst. „Non est necesse — sagt der hl. Thomas 1. q. 85 a. 3 ad 4 — quod omne quod est principium cognoscendi, sit principium essendi, ut Plato existimavit; cum quandoque cognoscamus causam per effectum et substantiam per accidentia.“ Und wiederum: „Pro tanto dicuntur eadem essendi et cognoscendi esse principia, quia quaecunque sunt principia essendi, sunt etiam principia cognoscendi, non autem e converso, cum effectus interdum sint principia cognoscendi causam.“ (De verit. q. 3 a. 3 ad 7.) Auch haben wir nichts dagegen, dafs vom Grund in der Logik und von der Ursache in der Metaphysik (bez. Physik) gehandelt werde. Wir sahen ja schon eingangs, dafs Aristoteles von der Ursache unter verschiedenen Gesichtspunkten in den verschiedenen Teilen der Philosophie handelt. Aber dagegen legen wir Verwahrung ein, dafs man behauptet, das Gesetz und der Grundsatz der Ursachlichkeit habe nicht ebensogut Geltung in der Ordnung der Weltwirklichkeit wie in der Ordnung der Gedanken, oder es sei ein Sprung, von der Gültigkeit dieses Gesetzes im Gebiete des Denkens auf seine Gültigkeit im Gebiete des Seins zu schliefsen.

Aus dem Gesagten folgt, dafs es keinen Zufall gibt, insofern man darunter ein Ereignis ohne Ursache versteht. Nur Unverstand kann in diesem Sinne von Zufall reden. Gewöhnlich versteht man denn auch unter Zufall nur das unbeabsichtigte Zusammenfallen oder Zusammentreffen von zwei Dingen und die aus diesem Zusammentreffen entstehende unvorhergesehene Wirkung. Wenn z. B. jemand gerade in dem Augenblick, wo ein Ziegel vom Dach fällt, aus seiner Wohnung tritt und dadurch getötet wird, so nennt man das einen traurigen Zufall. Stöfst jemand beim Pflügen auf einen Schatz und wird dadurch ein reicher Mann, so ist das ein glücklicher Zufall. Es handelt sich also hier um Wirkungen, die unbeabsichtigt und unerwartet, oder unabhängig von menschlicher Berechnung, vielleicht sogar

gegen sie, eintreten. Jenes vom Menschen nicht beabsichtigte Zusammentreffen von Umständen, bei denen unvorhergesehene Wirkungen eintreffen, ist aber nicht etwas, das ohne alle Ursache geschieht, vielmehr wird es so gefügt durch den allweisen Leiter und Lenker des ganzen Weltalls, der alles vorsieht und vorordnet, und ohne den kein Haar von unserm Haupte und kein Sperling vom Dache fällt. In diesem Sinne sagt, wenn wir nicht irren, Schiller: „Zufall? Es gibt keinen Zufall. Und was wir Zufall nennen, gerade das steigt aus den tiefsten Quellen." „Et secundum hoc contingit quod secundum se per accidens evenit, et casualiter, reduci in aliquem intellectum praeordinantem: sicut concursus duorum servorum ad certum locum est per accidens et casualis quantum ad eos, cum unus eorum ignoret de alio; potest tamen esse per se intentus a domino qui utrumque mittit ad hoc quod in certo loco sibi occurrant" (S. Thom. in Periherm. lib. I. lect. 14).

DIE PRINCIPIEN DES HL. THOMAS UND DER SOCIALISMUS.

Von Dr. C. M. SCHNEIDER.

II.

Die Bedeutung der Natur bei Thomas.

Gustav Engel macht in einem Vortrage über die Philosophie und die sociale Frage (Leipzig, Pfeffer) mit vollem Recht darauf aufmerksam, wie die socialdemokratische Bewegung zu immer breiteren Dimensionen anzuwachsen beginnt. Nicht nur gehören ihr sehr zahlreiche Wähler an; nicht nur erheischt sie in immer höherem Grade die Vorsorge der Staatsmänner, von denen der eine offen gestand, dafs alle Gesetzentwürfe nach der Richtung hin geprüft werden, wie sie zur Bekämpfung der Socialdemokratie sich eignen; nicht nur gewinnen die leitenden Principien der letzteren stets wachsenden Einflufs auf das volkswirtschaftliche Leben, wie die grofsen Arbeiterausstände darthun, sondern es ist noch ein umfassenderer Gesichtspunkt zu betonen. Auch

im Roman und im Drama, in Wissen und Kunst, auf der Bühne und in der Jugenderziehung macht eine Richtung die stärksten Anstrengungen, die von den socialdemokratischen Ideen erfüllt ist und alle die Widersprüche, welche sowohl am Leben der niederen als auch der höheren, gebildeten und besitzenden Volksklassen zerstörend nagen, seien dies Widersprüche des physischen oder des sittlichen Elends, nicht nur scharf in den Vordergrund stellt, sondern auch in umgekehrter, verzerrender Idealisierung phantastisch übertreibt. So weit geben wir diesem Philosophen durchaus recht. Wir wollen auch mit ihm den ungemein grofsen Einflufs nicht verkennen, den die Stätten und Formen der Kunst und Wissenschaft auf die breiten Volksmassen ausüben, wenn sie mit Verleugnung des ideal-moralischen Zweckes zur Verwirklichung tendenziöser Bestrebungen gemifsbraucht werden und sonach mehr durch den äufseren Schein wirken wie durch den echt künstlerischen oder wissenschaftlichen Inhalt. Wenn er aber dann als Heilmittel einzig die philosophische Bildung empfiehlt und die Philosophie rettend an die Stelle der Religion treten läfst, so hätte er sich erinnern sollen, dafs schon einmal, eben so offen und ausdrücklich, „das philosophische Zeitalter“ angebrochen war und als Ersatz für den Glauben hochgepriesen wurde, nichts weniger aber als allgemeine Wohlfahrt zur Folge gehabt hat, sondern vielmehr jene schauderhafte Roheit im Blutvergiefsen und im Verfolgen jeglicher Freiheit, die uns aus der grofsen französischen Revolution bekannt ist. Engel scheint freilich daran zu denken, wenn er meint, dafs „die besseren philosophischen Systeme, die an die Stelle der Religion treten wollten, sich in den Kreisen des Volkslebens keine Bedeutung errungen und dafs mit dem Niedergange der Religionen der flüchtige Sinnengenufs, die Willkür des Begehrens, die Zuchtlosigkeit des Daseins überhand genommen haben“; aber er nimmt davon blofs Veranlassung, dazu aufzufordern, dafs „die Philosophie sich mit gröfserem Ernste rüste“. Nicht dafs dieses Letztere nicht auch unser Wunsch wäre. Eine ernstere Beschäftigung mit der Philosophie halten auch wir für nötig. Nur besteht der Unter-

schied zwischen uns beiden darin, dafs der modern-philosophische Gelehrte eine Philosophie will, welche den Bereich der Natur, gegen die Stimme der Natur selber, endgültig abschliefst; und wir wünschen die Verbreitung solcher philosophischer Grundsätze, gemäfs welchen die Natur, wie sie in der Wirklichkeit ist, nämlich als eine für höheren Einflufs offene, hingestellt wird. Eine Philosophie, welche das natürliche Sehnen des Herzens nach dem Unendlichen in jedem Menschen als ein notwendig unerfüllbares nachweist und somit die Natur selber, von der es kommt, zu einer grofsen Lüge und zu innerem Widerspruche macht, ist eben jene, von der die Socialdemokratie ihren Anfang genommen und von der sie täglich ihre Nahrung empfängt. Es kann ja auch nur Verwirrung und Verzweiflung von einer Wissenschaft ausgehen, welche einerseits blofs auf die Natur verweist, um Glück und Zufriedenheit zu verbreiten, und andererseits dieses Glück und diese Zufriedenheit in die Abstraktion setzt, d. h. in das Absehen von dem, was die Natur an einzelnen Gütern und in der Wirklichkeit bietet. Je weiter eine solche Wissenschaft dringt, desto umfangreicher mufs eine sociale Richtung werden, deren ausgesprochener Zweck nicht die Erreichung eines positiven Gutes ist, sondern nur dieses Eine: Agitieren d. h. ohne Ende Unruhestiften. Die Sehnsucht des Menschen nach Unendlichem wird dann zum Verderben; man sucht, was man nie finden kann; anstatt Heil folgt dem edelsten menschlichen Zuge Elend. Dementgegen öffnet die Philosophie, wie sie der Wahrheit entspricht, die Thore der Natur und weist über diese letztere hinaus, wenn der Geist im Menschen sein Begehren nach unendlichem Gut und nach der Wissenschaft davon stillen will. Thomas stellt an die Spitze seines gröfsten und umfassendsten Werkes, der Summa theologica, die folgenschweren Worte: „Es ist notwendig zum menschlichen Heile, dafs aufser den philosophischen Wissenszweigen, welche die menschliche Vernunft erforscht, eine Wissenschaft bestehe, die sich auf die Offenbarung der göttlichen Vernunft stützt und in dieser ihr leitendes Princip hat. Denn der Mensch hat Beziehung zu Gott

als zu einem Endzwecke, der die Begriffskraft der Vernunft übersteigt . . . . Der Endzweck aber, soll anders der Mensch seine innere Meinung und sein Handeln danach einrichten d. h. zum betreffenden Zwecke hinlenken, mufs notwendigerweise vorher erkannt werden. Deshalb war es eine Notwendigkeit mit Rücksicht auf das menschliche Heil, dafs dem Menschen einige Wahrheiten durch Offenbarung mitgeteilt wurden, welche die Beweiskraft der menschlichen Vernunft übersteigen.“ Damit öffnet Thomas unendlich weit die Natur. Sie hat, in all ihrer mit Recht bewunderten Gröfse, nichts, weder im Sichtbaren noch im Unsichtbaren, was den Menschen und sein Sehnen anfüllen kann. Das ruft sie laut hinaus. Der Natur selbst also, da sie nicht sich selbst verleugnen kann, entspricht es, dafs sie von einem aufser ihr befindlichen Gute die schliefsliche Vollendung erhält. Ehe wir dies weiter ausführen und so die Bedeutung der Natur, gemäfs den Grundsätzen des Aquinaten, darlegen, setzen wir zuförderst auseinander, dafs die moderne Wissenschaft zum selben Ergebnisse hingetrieben wird, wenn auch gegen ihren Willen und gegen ihre Anerkennung, sowohl was die rein spekulative Seite betrifft wie nach der praktischen hin.

1. Der Pessimismus der modernen Wissenschaft.

Hartmann beantwortet in einem seiner Aufsätze die Frage: Ist der Pessimismus trostlos? Nachdem er nachgewiesen, dafs der Pessimismus Schopenhauers nur deshalb „für das staatliche und sociale Leben, sowie für die ganze, von ihm völlig verkannte historische Entwickelung destruktiv“ und sonach für die am praktischen Leben hängenden Menschen abschreckend sei, weil dieser Philosoph aus dem Pessimismus fälschlicherweise den Quietismus hervorgehen lasse, kraft dessen jedes Individuum „mit der egoistischen Vereinzelung seines Erlösungsstrebens“ rein auf sich gestellt ist und „zusehen mag, wie es, gelöst vom Ganzen, aus dem feurigen Kreislaufe herauszuspringen vermag“, stellt Hartmann eine „Solidarität des Erlösungsstrebens und der Erlösungsarbeit für die ganze Menschheit“ auf: „Der Pessimismus als solcher kann nur für jene Molluskenseelen Grund zum Quietismus sein,

die aus gänzlicher Schlaffheit und Unfähigkeit, sich zu irgend welcher Energie zu ermannen, lieber die Hände in den Schofs legen und den Schmerz über sich ergehen lassen, als dafs sie in der ihnen deutlich gezeigten Weise Hand anlegen, um sich allmählich von diesem Schmerze zu befreien. Wer noch Mut und Mannheit genug hat, dem als vorläufig unvermeidlich erkannten Schmerze der Gegenwart und Zukunft ins Angesicht zu schauen, ohne geistig ohnmächtig zu werden, für den kann es schlechterdings kein stärkeres Motiv zur angestrengtesten Thätigkeit geben als die in Aussicht gestellte Möglichkeit, durch diese Thätigkeit zu einem Ziele zu kommen, wo der Schmerz endgültig überwunden ist, während im Falle der Unthätigkeit die Endlosigkeit des Schmerzes sicher ist. Die Vorstellung einer zukünftigen Lust ist ein schwächeres Motiv als die Vorstellung eines zukünftigen Schmerzes; weit stärker als beide motiviert der unmittelbar gegenwärtige Schmerz. Auch der stumpfeste Mensch oder das roheste Tier, bei dem kein Versprechen auf Lohn oder Genufs mehr anschlagen will, wird durch Anwendung von Schmerz aus seiner dumpfen Trägheit energisch aufgerüttelt. Hier aber wirkt der sinnlich nahe und empfindliche Schmerz sogar noch mit der Aussicht auf endlose Zukunft von Schmerz zusammen, um zur Thätigkeit anzustacheln. Allerdings ist auch die Aussicht, von dem Schmerze befreit zu werden, keine ganz unmittelbare, sondern eine erst weit in der Zukunft liegende; aber einerseits ist doch der endliche Zeitraum bis zur Erlösung unendlich klein im Verhältnisse zu der andernfalls in Aussicht stehenden Unendlichkeit der Schmerzdauer, und andererseits sind es doch nicht Tiere, sondern mit Vernunft begabte und der gedanklichen Anticipation des Zukünftigen fähige Menschen, von deren Motivation hier die Rede ist. Auch ist die Möglichkeit der künftigen Erlösung nicht das eigentliche Motiv des Handelns, sondern nur Bedingung, unter welcher allein das eigentliche Stimulans, der unmittelbar gegenwärtige und als endlos zukünftig vorgestellte Schmerz vernünftigerweise motivierend wirksam werden kann. Hierbei ist natürlich eine Bedingung als erfüllt vorausgesetzt, nämlich das Bewufstsein der Soli-

darität von Lust und Schmerz aller Individuen. Diese Solidarität aber kündigt sich bereits mit vernehmlicher Stimme als das sociale Princip des heranbrechenden Zeitalters an, wie die freie atomistische Konkurrenz im Kampf ums Dasein das Princip der Bourgeoisie war und ist.

„Der einmal zugegebene Monismus macht den Egoismus theoretisch unhaltbar und setzt an seine Stelle die Selbstverleugnung und die positive Hingebung des Individuums an das Ganze; denn nach monistischen Grundsätzen ist es ein und dasselbe Wesen, welches in mir und in dir lebt und fühlt, so dafs dein Wesen durch meinen Schmerz genau so alteriert wird wie durch den deinen, nur dafs dir als Bewufstseinsobjekt der erstere zufällig nicht bewufst wird. Die Solidarität ist der objektive Ausdruck für das Wesen der Sittlichkeit, welche subjektiv, nach ihrer negativen und positiven Seite, als Selbstverleugnung, auch im Evangelium, und Liebe bezeichnet werden kann. Die Quelle alles Unrechtthuns ist die Selbstsucht und deren Unschädlichmachung das Problem der Ethik. Wie soll aber energischer der Selbstsucht ihre Thorheit vor Augen geführt werden können, wodurch soll mithin dem Menschen das Aufgeben der Selbstsucht wirksamer erleichtert werden, als durch den Pessimismus d. h. durch den Nachweis der Eitelkeit alles individuellen, nämlich irdischen und transcendenten Glückseligkeitsstrebens? Ist die Selbstsucht durch den Pessimismus gründlich und nachdrücklich ihrer Thorheit überführt und dadurch in sich gebrochen, so steht der Hinwendung des Menschen zu dem als einzig möglich erkannten Wege der Erlösung vom Elende des Daseins zu der opferwilligen Hingabe an das Ganze kein Hindernis mehr entgegen. Der simulierende Schmerz und die Erkenntnis von der Notwendigkeit der die ganze Person einsetzenden Arbeit am Prozesse des Ganzen haben vollkommen freie Bahn, um auf den Menschen zu wirken. Hieraus geht hervor, dafs der Pessimismus zugleich die tiefste und wirksamste Basis der Sittlichkeit ist, indem er kräftiger als irgend eine andere Erkenntnis den Egoismus bricht und der solidarischen Hingebung an das Ganze die Bahn frei macht. Diese selbst setzt freilich noch zwei

anderweitige Bedingungen voraus, nämlich den richtig verstandenen Optimismus und den Monismus. Denn ist der Monismus falsch, so bleibt zwar die Aufhebung der Selbstsucht bestehen, aber die Notwendigkeit der thätigen Liebe folgt dann aus ihm noch nicht, ebensowenig wie die Beteiligung an der Arbeit des Weltprozesses aus ihm folgt, wenn es keine Vorsehung gibt, die mit versteckter Allweisheit den Prozefs auf das Bestmögliche leitet und überhaupt das ‚Wie' und ‚Was' der Welt von vornherein daraufhin auf das Bestmögliche eingerichtet und ausgewählt hat, dafs eine Erlösung von der Qual des unvernünftigen Wollens durch den Weltprozefs auch nur möglich wird. Ich habe deshalb auch stets diesen Optimismus als notwendige und widerspruchslose Ergänzung des Pessimismus hervorgehoben. Schopenhauers Pessimismus ist für sich allein ebenso falsch und einseitig, wie Leibnitz' und Hegels Optimismus. Die Wahrheit liegt nicht in der unmöglichen punktuell-gleichschwebenden Mitte zwischen beiden, sondern in ihrer Einheit: ‚Diese Welt ist die beste aller möglichen Welten, aber sie ist schlimmer als keine'."

So weit Hartmann, der, hier wie fast immer, mit gröfstem Scharfsinne die Blöfsen der gegnerischen Ansichten aufzudecken weifs, aber in der Aufstellung und Begründung der eigenen Meinung wenig glücklich ist. Oder wie ist denn jene „Solidarität aller Individuen in Lust und Schmerz" zu verstehen, welche „das sociale Princip des kommenden Zeitalters" sein soll? Sind „alle Individuen" darin inbegriffen, so werden auch die der Vergangenheit eingeschlossen und ist das „kommende Zeitalter" genau das vorübergegangene. Sind blofs die gegenwärtigen oder die zukünftigen Individuen gemeint, dann besteht keine „Solidarität" unter den Menschen, die ja, nach dem Monismus, alle derart eins sind im menschlichen Wesen, dafs „mein Schmerz auch der deinige ist". Was ist dies überhaupt für ein Ganzes, zu dessen Gunsten jeder einzelne auf sich selbst verzichten soll? Sind alle einzelnen gleichmäfsig Glieder an diesem Ganzen, so schadet jedenfalls, wer auf sich selbst verzichtet oder „sich selbst aufhebt", im selben Grade dem Ganzen, das so seiner

Glieder verlustig geht. Ist das Ganze etwa ein grofs angelegter Mann, der alles in seinem Geiste umfafst und dem alle dienen müssen, so fragt man vergebens nach einem Grunde, warum denn das eine selbe menschliche Wesen hier macht, dafs der einzelne „sich aufhebt", und dort, dafs der einelne alles auf sich beziehen darf.

Dies mufs man aber bei Hartmann anerkennen, dafs er die Kardinalfrage, welche von allen socialen Systemen den tiefsten Grund bildet, präcis stellt und zu beantworten sucht: Welches ist das Verhältnis des Ganzen zur einzelnen Person? Oder, da die Natur Beziehung zum Ganzen besagt, die freie Selbständigkeit aber die Person als einzelne berücksichtigt: Wie steht die Natur zur Freiheit? Wir führen zuerst die Antwort des hl. Thomas an und werden dann in den andern Ansichten das Richtige vom Irrtümlichen scheiden. Die Meinung des hl. Thomas finden wir am prägnantesten in seiner Behandlung der Erbsünde und in seinem Moralprincip. Wir werden, nachdem wir den Aquinaten in diesen beiden Punkten werden vorgeführt haben, es bestätigt finden, wie die katholischen Dogmen weit offene Thore sind für die wissenschaftliche Erkenntnis und zumal für die Socialwissenschaft, keineswegs Schlagbäume.

2. Die Erbsünde als Sünde der Natur bei Thomas.

Wir legen zuerst den hieher gehörigen Teil der Lehre des hl. Thomas über die Erbsünde vor und sodann die Bestätigung und Verdeutlichung dieser Lehre durch die Auffassung, welche der Aquinat von der unbefleckten Empfängnis hat. Es wird sich daraus bereits ergeben, in welchem Sinne dieser Kirchenlehrer von der Notwendigkeit der Offenbarung übernatürlicher Wahrheiten im Beginne der Summa spricht und in welcher Weise die Natur selbst auf diese Notwendigkeit hinweist.

a) Die Art und Weise der Fortpflanzung der Erbsünde als einer Schuld der Natur.

Wir schicken voraus, dafs es sich für jetzt nicht um eine theologische Darlegung der katholischen Lehre von der Erbsünde handelt, sondern um den Erweis, dafs die geoffenbarte Wahrheit,

gemäfs der Auffassung des hl. Thomas, das menschliche Verständnis nicht abschliefst und in unfruchtbare Öde leitet, sondern vielmehr, ganz im Gegenteil, den Blick erweitert, um die tiefsten Gründe der socialen Bedürfnisse zu schauen. Wer die eingehende und allseitige theologische Begründung der einschläglichen Lehre sucht, wird sie im 8. Bande meiner „katholischen Wahrheit", dem 2. Supplementbande meiner Übersetzung der Summa des hl. Thomas finden, der das Geheimnis der unbefleckten Empfängnis Mariens zum Gegenstande hat; kurz zusammengefafst und theologisch begründet ist diese selbe Lehre, präcis mit Bezug auf Thomas, im Bd. IX, S. 229 u. ff. desselben Werkes sowie in meiner Monographie: „Die Erbsünde und die unbefleckte Empfängnis" (März 1892).

Thomas erklärt die Fortpflanzung der Erbsünde als einer Schuld der Natur folgendermafsen (S. Th. I, V. qu. 81; Übers. Bd. VI, S. 266): „Nach dem katholischen Glauben ist festzuhalten, dafs die erste Sünde des ersten Menschen kraft des Ursprunges übergeht auf die Nachkommen. Deshalb werden die eben geborenen Kinder zur Taufe gebracht, um abgewaschen zu werden von der Ansteckung der Schuld. Das Gegenteil ist die Ketzerei des Pelagius. Um nun aber zu zeigen, in welcher Weise die Sünde des ersten Menschen auf die Nachkommen übergegangen sei, sind verschiedene Wege eingeschlagen worden. Die einen meinten, da die vernünftige Seele der Sitz der Sünde sei, werde deshalb die vernünftige Seele fortgepflanzt mit dem Samen, so dafs aus der angesteckten Seele wieder angesteckte Seelen entständen. Andere aber wiesen dies als irrtümlich zurück und nahmen an, dafs, da die Fehler des Körpers fortgepflanzt werden vom Erzeuger, wie ein Aussätziger z. B. einen Aussätzigen zeugt wegen einer Verderbtheit im Samen, die allerdings nicht Aussatz oder ähnlich genannt werde, dafs ebenso, insofern der Körper in einem gewissen Verhältnisse steht zur Seele, auch die Mängel der Seele in den Körper überfliefsen und umgekehrt, dafs somit in ähnlicher Weise die Schuld als Mangel in der Seele vermittels des Samens in den Spröfsling abgeleitet werde, mag immerhin der Same selbst nicht Sitz der Schuld sein,

wie er ja auch nicht Sitz des Aussatzes ist und doch denselben überträgt.

„Aber diese und ähnliche Wege sind unzureichend. Denn zugegeben selbst, dafs körperliche Fehler vom Erzeuger auf den Erzeugten übertragen werden kraft des Ursprunges und noch dazu seelische Fehler, welche der schlechten Verfassung des Körpers folgen (wie bisweilen Geistesschwache von Geistesschwachen gezeugt werden); so scheint doch dieser Umstand, dafs der betreffende Fehler vermittels des Ursprunges da ist, den Charakter der Schuld auszuschliefsen, da zur Schuld das Freiwillige gehört. Angenommen also auch, dafs die vernünftige Seele mitfortgepflanzt würde zugleich mit dem Samen, so würde doch damit selbst, dafs die Ansteckung des Spröfslings nicht in dessen freier Willensgewalt steht, der Charakter der Schuld, die zur Strafe verpflichtet, schwinden. ‚Niemand wird', so 3 Ethic. und bei Aristoteles, ‚dem Blindgeborenen aus seiner Blindheit einen Vorwurf machen, sondern man wird ihm vielmehr Mitleid schenken.'

„Deshalb mufs man einen andern Weg einschlagen und sagen, alle Menschen werden betrachtet in Adam, soweit sie aus ihm entstehen, wie ein einziger. Denn alle kommen in der Natur überein, welche sie vom ersten Stammvater empfangen, wie etwa im bürgerlichen Leben alle Menschen, die da Glieder ein und desselben staatlichen Gemeinwesens sind, wie ein einziger Körper betrachtet werden und das ganze Gemeinwesen wie ein Mensch, und wie Porphyrius (de specie) sagt: ‚Mehrere Menschen sind, insoweit sie an der nämlichen Gattung (species Mensch) Anteil haben, ein Mensch.' Ähnlich also sind viele Menschen, von Adam aus abgeleitet, wie ebenso viele Glieder eines Körpers. Die Thätigkeit aber eines einzelnen körperlichen Gliedes, wie z. B. der Hand, ist nicht eine freiwillige vermittels des Willens der Hand, sondern vermittels des Willens der Seele, welche an erster Stelle in Bewegung setzt das betreffende Glied. So würde also der Mord, den die Hand begeht, nicht der Hand angerechnet werden, wenn die Hand für sich betrachtet würde als getrennt vom Körper; —

aber er wird ihr angerechnet, insoweit sie etwas am Menschen ist, was da bewegt wird von dem ersten Princip der bewegenden Kraft im Menschen, nämlich vom Willen. Ebenso nun ist die Unordnung, welche in diesem einzelnen von Adam stammenden Menschen sich findet, nicht eine freiwillige kraft des freien Willens dieses einzelnen Menschen, sondern kraft des Willens des ersten Stammvaters, welcher durch die Bewegung der Zeugung in bestimmender Weise alle beeinflufst, die von ihm ihren Ursprung ableiten, wie der Wille der Seele alle Glieder bewegt zur Thätigkeit. Deshalb wird die Sünde, welche so vom Stammvater in die Nachkommen übergeleitet wird, genannt ‚die Sünde des Ursprungs', die ‚Erbsünde', wie die Sünde, welche von der Seele des einzelnen in die Glieder des Körpers abgeleitet wird, genannt wird, thatsächliche',, persönliche' oder ‚aktuelle' Sünde. Und gleichwie diese durch die eigene That entstehende Sünde nicht Sünde des Gliedes ist, vermittels dessen sie begangen wird, aufser insoweit dieses Glied etwas am Menschen selber ist, weshalb sie ‚menschliche Sünde' (peccatum humanum) genannt wird; — so ist die Erbsünde nicht die Sünde dieser einzelnen Person, aufser insoweit diese einzelne Person ihre Natur ‚geerbt' oder empfangen hat vom ersten Stammvater und somit von diesem den Ursprung ableitet. Darum heifst sie peccatum naturae, ‚Sünde der Natur', nach Ephes. 2: ‚Wir waren von Natur Kinder der Zornes', natura eramus filii irae."

Vergegenwärtigen wir uns in folgenden Sätzen genau, was Thomas in dieser Stelle lehrt:

a) Weil jeder Mensch zum Ganzen des Menschengeschlechtes gehört, nimmt er teil an der Sünde Adams; denn dieses Ganze war in Adam, dem ersten Menschen, der fleischlichen Abstammung nach, als Einheit. Und soweit zum Menschen die sichtbare Welt gehört, aus der er seine Kenntnis schöpfen und die er leiten soll, ist dementsprechend auch die sichtbare Welt unter dem Fluche der Sünde: ‚Die Erde sei verflucht um deinetwillen', heifst es darum in der Genesis. Weil also die Erbsünde an der Natur haftet und nicht von der einzelnen Person verschuldet

ist, hat sie der einzelne Mensch, der seine menschliche Natur von Adam her empfängt. Es heifst den wesentlichen Träger der Erbsünde entfernen, nämlich die Natur, es heifst aus der Erb- oder Natursünde eine persönliche für jeden Menschen machen, wenn betont wird, in Gottes Gewalt seien alle Willenskräfte und so habe er den Willen aller einzelnen Menschen in den Willen Adams eingeschlossen; er habe demnach so gewollt, dafs, wenn Adam treu bliebe, auch alle von Adam Abstammenden die diesem verliehenen Gaben erben sollten, und fiele Adam, so sollten ebenso alle seine Nachkommen dem Verderben überantwortet sein. Das sind Unmöglichkeiten, nicht Geheimnisse; Quellen von Finsternis, nicht von Licht. Schafft Gott einen frei persönlichen Willen, so kann er ihn nicht in einen andern einschliefsen, nicht einmal in den seinigen, den göttlichen, so dafs der geschöpfliche Wille nicht das Gegenteil von dem thun könnte, was er thatsächlich thut. Zudem wäre Gott Urheber der Sünde, wenn nicht der Adams, so doch der Nachkommen Adams; denn schliefst er den freien Willen derselben in den eines Menschen ein, so ist er, Gott, schuld an den Folgen, nicht der eingeschlossene freie Wille. Es bestände ferner in diesem Falle keine Natur-, sondern eine persönliche Sünde, der Wille eines jeden hätte in Adam persönlich frei zugestimmt.

Auch so darf man nicht sagen, als ob Gott den Willensentschlufs aller einzelnen Menschen vorausgesehen hätte, so dafs alle ebenso gehandelt haben würden, wären sie im nämlichen Falle gewesen wie Adam. Gott kann nichts voraussehen, was nicht ist; und zudem sagen wir in diesem Falle mit Gregor d. Gr.: „Wie wäre es möglich, dafs Gott, der die begangenen Sünden verzeiht, Sünden mit ewigen Strafen heimsucht, die gar nicht begangen worden sind!" Es wäre gleichfalls verkehrt, anzunehmen, dafs Adam als Stellvertreter des ganzen Menschengeschlechtes von Gott aufgestellt worden sei, wie wenn alle seine Nachkommen ihn, gemäfs dem Ratschlusse Gottes, gewählt hätten und so sein Entschlufs allen zum Segen oder Verderben gereiche. Es hat niemand mich zu vertreten, den ich nicht selber zu meinem Vertreter erkoren; ich weifs nichts davon, dafs Adam

von mir als Vertreter gewählt worden ist. Beide Ansichten machen wiederum die Natursünde zu einer vom Entschlusse der Person kommenden, zu einer persönlichen für jeden Menschen; denn im ersten Falle würde mein persönlicher Wille vorausgesehen werden und im zweiten Falle käme es von meiner persönlichen Wahl, dafs Adam mein Vertreter ist. In beiden Fällen ebensowenig wie im ersten kann von einer Erbsünde die Rede sein; mein freier Willensakt ist kein Gegenstand des Erbens, er gehört lediglich mir.

Thomas eröffnet uns vielmehr durch seine Darlegung im Dogma der Erbsünde eine Quelle von Licht für das Verständnis socialer Thatsachen. Die Menschheit ist ein Ganzes 1) kraft der einen selben menschlichen Natur, 2) kraft der Abstammung von einem Stammvater. Dieser Zug zum Ganzen offenbart sich in der mannigfachsten Weise zu allen Zeiten. Aber wer möchte heute nicht im Handel und Verkehr, in den internationalen Umsturzvereinigungen, in der Kunst und Wissenschaft, die gerade gegenwärtig so erfolgreich mit den ältesten Zeiten sich befafst und sie in ihrer Civilisation als ein Glied im Körper der Menschheit vorlegt, diesen Zug zum Ganzen als einen besonders hervortretenden anerkennene. Widersetzt sich dem das Dogma, wie es von Thomas uns vorgestellt wird? Nein; wohl aber gibt es den tiefsten Grund für die Thatsache an, dafs das gesamte Menschengeschlecht ein einheitliches Ganze ist, und erweitert nach der Seite den Gesichtskreis, dafs von diesem Zuge zum Ganzen das Verkehrte losgelöst wird und derselbe somit seine volle Kraft, rein und edel, ausüben kann.

β) Dafs das Menschengeschlecht ein Ganzes ist, dies kommt von der Natur selber, und deshalb bleibt notwendig diese Wahrheit in der ihr eigenen Kraft, selbst unter der Sünde, durch welche ja die Natur nicht zerstört wird. Ob Adam, als er sündigte, daran gedacht hat, dafs er von Natur, nicht etwa durch den vorausgesetzten freien Willen seiner noch nicht existierenden Nachkommen die Verantwortlichkeit trage für das Schicksal aller Menschen in aller Zukunft oder nicht; darauf kommt es gar nicht an; ähnlich wie es dafür, dafs die Hand oder die

Zunge oder das Auge schuldig ist und strafwürdig, von keinem Belang ist, ob der Mensch, der diese in seiner Gewalt befindlichen Glieder mifsbraucht, an das Schicksal derselben denkt oder nicht. Von Natur war Adam als erster Mensch der Stammvater aller übrigen, von ihm abstammenden; von Natur war er das erste bewegende Princip der Zeugungskraft und standen mit Rücksicht darauf alle Nachkommen zu ihm in Beziehung wie die Hand, die Zunge, das Auge zum Willen, der sie in Thätigkeit setzt. Was die Natur in ihm vom Schöpfer bekam, das mufste mit der Natur, abgesehen von allem freien Willen, fortgepflanzt werden; was sie verlor, das mufste ebenso auf alle Nachkommen übergehen. War diese Natur schuldig vor Gott, also abgewandt von Gott, vom Leben der Seele, so mufste eine schuldige Natur von Adam ausgehen; es gab keine andere als Zeugungsprincip wie eben die in Adam. Der sie erbt, hat nicht die Schuld, dafs seine Natur sündhaft ist, Adam ist davon der Grund; aber die Natur, die er hat, ist schuldig. Es war ihr, nachdem sie einmal die übernatürlichen Gaben der ursprünglichen Gerechtigkeit von der Güte des Schöpfers empfangen, geschuldet, dafs alle Nachkommen diese selben Gaben erhielten, wie Anselm sagt; die Sünde Adams verlor diese Vorzüge; also trägt die Natur den Grund in sich, dafs ihr etwas fehlt, was ihr, kraft der Güte Gottes, in allen von Adam kommenden Menschen geschuldet war. Wer ein Haus erbt, der erbt die darauf liegende Schuld. Wer die Natur in Adam erbt, der erbt die auf ihr lastende Schuld; er ist abgewendet von Gott und somit der ewigen Verdammnis verfallen, nicht weil sein freier Wille die Schuld trägt, sondern weil er in der Natur eins ist mit Adam. Er nimmt kraft der Abstammung von Adam an dem einheitlichen Ganzen des Menschengeschlechts teil, wie solches Ganze in der Natur begründet ist, und sonach hat er die Vorteile desselben und die Nachteile, „Lust und Schmerz", würde Hartmann sagen.

γ) Woher kommt dann die Freiwilligkeit der Erbschuld in jedem Menschen, d. h. jener Wesenscharakter, der die Sünde erst zur Sünde macht? Rein von Adam, keinesfalls vom frei persönlichen Willensakte der Nachkommen. Allerdings wird die

Seele nicht durch die fleischliche Zeugung fortgepflanzt; aber die menschliche Natur ist eine einige, einheitliche. Es sind im Menschen nicht zwei, welche handeln, sondern der eine selbe Mensch wirkt einheitlich, durch die Fähigkeiten des Körpers sowohl wie der Seele, seine Akte. Ein und derselbe Mensch besteht aus Leib und Seele kraft seiner einigen menschlichen Natur. Giefst jemand reines, klares Wasser in ein schmutziges Gefäfs, so wird das Wasser als schmutzig bezeichnet. Nicht aber, der es eingegossen hat, ist die Ursache davon, dafs das Wasser schmutzig ist, sondern weil das Wasser eine Einheit bildet mit dem schmutzigen Gefäfse, heifst und ist es schmutzig. Die Seele wird von Gott als eine reine geschaffen; aber weil sie, gemäfs dem allgemeinen Naturgesetze, eine Einheit für alles menschliche Handeln und Sein mit dem Fleische bildet, darum ist auch sie mit ihren Kräften der Sünde unterworfen. Zu diesen natürlichen Kräften gehört das freie Willensvermögen. Also besteht da eine wahre Schuld, denn das freie Willensvermögen ist abgewandt von Gott und somit ist von Natur der Mensch „ein Kind des Zornes“, ein Kind der Hölle. Dabei möge man genau diese weiteren Worte des Aquinaten beachten (I, II, qu. 83, art. 1 ad IV; Übers. Bd. VI, S. 278). „Die Ansteckung der Erbsünde wird nimmermehr von Gott verursacht, sondern nur durch die erste Sünde vermittels der fleischlichen Zeugung. Da also die Erschaffung nur die Beziehung der Seele zu Gott allein bedeutet, so kann nicht gesagt werden, die Seele werde infolge ihrer Erschaffung befleckt. Das Einprägen der Seele (infusio animae) aber schliefst ein die Beziehung zu Gott, der einprägt, und zum Fleische, dem eingeprägt wird. Und somit kann mit Beziehung auf Gott, der einprägt, nicht gesagt werden, die Seele werde durch das Einprägen befleckt; nur mit Beziehung auf das Fleisch, dem eingeprägt wird, ist dies wahr“ (habito respectu ad Deum infundentem non potest dici, quod anima per infusionem maculetur, sed solum habito respectu ad carnem, cui infunditur).

δ) „Die Erbsünde ist eine ungeregelte Verfassung (dispositio inordinata) im Menschen, die da herrührt aus der Zerstörung

jener Harmonie, in welcher bestand der Charakter der Urgerechtigkeit, wie ja auch die körperliche Krankheit eine gewisse ungeordnete Verfassung ist, gemäfs welcher aufgelöst wird die Gleichmäfsigkeit, in der das Wesen der Gesundheit besteht. Deshalb heifst die Erbsünde: die Auszehrung der Natur, languor naturae.“ So Thomas (I, II qu. 82, art. 1; Übers. Bd. VI, S. 272). Wessen also hat die Erbsünde beraubt? Gerade dessen, was in der menschlichen Natur das einigende Band war, was da Harmonie herstellte sowohl unter den Kräften selber des einzelnen Menschen als auch unter den gesamten Gliedern des ganzen Menschengeschlechts. Die Erbsünde nimmt nichts von der Natur einer jeden einzelnen Kraft in der menschlichen Natur fort, in dieser Weise erniedrigt sie nicht die Natur. Sie bedeutet vielmehr den in Adam verschuldeten Mangel jenes Gutes, welches in der Verbindung der menschlichen Kräfte zu angemessenem zweckmäfsigen Handeln besteht. Die ursprüngliche Gerechtigkeit, jusitia originalis, war keine neue, zur menschlichen Natur hinzugefügte Kraft, wie etwa der Wille von der Vernunft, naturgemäfs, als ein anderes Vermögen verschieden ist. Nach dieser Seite hin hat die menschliche Natur nichts verloren. Vielmehr war die Urgerechtigkeit ein Zustand oder, wie Thomas sagt, eine dispositio in der Natur selber, welcher den vollsten Frieden, die natürliche Vollendung im menschlichen Handeln bedeutete und zur thatsächlichen Folgé hatte. Kraft dieses Zustandes besafs jede menschliche Fähigkeit das zur Vollendung des Menschen dienliche Mafs, in ihrer Äufserung oder ihrem Akte, ohne Schwierigkeit. Sie fand nicht eine andere Fähigkeit als ihre Gegnerin vor. Da nun den Fähigkeiten oder Kräften im Menschen nicht von Natur dies zukommt, dafs sie einander nicht widersprechen und dadurch Kampf und Streit zur Folge haben anstatt Frieden und Vollendung, so konnte die Quelle dieses Zustandes der Urgerechtigkeit im Menschen nicht die blofse Natur sein, die erst nach und nach, mit vieler Mühe die ihren Kräften entsprechende Vollendung findet; diese Quelle war vielmehr die heiligmachende Gnade und danach war auch die Urgerechtigkeit selber, obgleich ihrem Wesen nach nur Vollendung des Menschen im Bereiche der

Natur, übernatürlich, also ihrem Ursprunge oder, wie Thomas sagt, ihrer causa nach im Menschen. Deshalb bedeutet die Erbsünde als Mangel dieser Urgerechtigkeit dem Wesen nach nicht den Mangel an der heiligmachenden Gnade, sondern einzig den Mangel an einem an sich natürlichen Vorzuge, der aber in der Natur seine wirkende Ursache nicht haben konnte, sowie der Erde das Licht natürlich ist, trotzdem es seinen Ursprung in der Sonne hat und danach nicht irdisch ist. Die heiligmachende Gnade mufste einzig in jenem mit Notwendigkeit fehlen, für welchen die Erbsünde eine persönliche Sünde war; denn er verlor die Urgerechtigkeit aus eigener Schuld, weil er sich kraft seines persönlich freien Willens von deren Quell, der heiligmachenden Gnade ,abwandte. So wendet, der das Fenster schliefst, das Zimmer aus eigener Schuld vom Lichte ab; die aber dann das Zimmer betreten, finden es dunkel, ohne dafs sie daran schuld wären. Demnach hätte wohl in keinem die Urgerechtigkeit sein können, der nicht die heiligmachende Gnade in sich oder im Stammvater hatte; wohl aber kann die heiligmachende Gnade in jemandem sein und nicht diese einzelne Wirkung, die Urgerechtigkeit, nämlich die friedvolle Vollendung der menschlichen Kräfte im Bereiche der Natur, zur Folge haben. Die Erbsünde ist nichts Positives. „Sie ist kein Zustand, der ein Vermögen zum Akte hinneigt. Eine solche Hinneigung zu ungeordneter Thätigkeit folgt wohl aus der Erbsünde; nicht aber direkt, sondern indirekt, mittelbar, insoweit die Erbsünde das Hindernis für die ungeregelte Thätigkeit, die Urgerechtigkeit, entfernt, wie auch aus körperlicher Krankheit mittelbar folgt eine Neigung zu ungeordneten Bewegungen; die Erbsünde ist kein Zustand für positives Handeln, sondern ein vermittels des Ursprunges eingeborener mangelhafter Zustand." So Thomas (l. c. ad III).

ε) Wir ersehen aus diesem allem, dafs Thomas eine gewisse Seite im Menschen ganz unberührt läfst, wenn er von der Erbsünde spricht. Er verfällt nicht in den Fehler der modernen Theorieen, die den in der menschlichen Natur begründeten Zug zum Ganzen mit Verkehrtem vermischen und so ihn unwirksam machen. Da wird er dann Quelle für den Despotismus eines einzelnen,

der am Ende selbst dadurch zu Grunde geht, anstatt eine Grundlage für das menschliche Heil. Der Mensch ist nur verdorben, soweit er seine Natur von Adam hat, auf Grund also der Verbindung seines Fleisches mit Adam, weil Adam nämlich die der ganzen Natur von Gott frei verliehene, nicht ihr geschuldete Gabe der Urgerechtigkeit aus eigener Schuld verlor und es der Natur jetzt anhaftet, dafs sie diese Gabe auf Grund der Güte Gottes haben konnte, sie aber aus eigener Schuld nicht hat. Es bleibt jedoch dem einzelnen Menschen noch der persönliche freie Wille; der Mensch ist nicht ein totes Glied am Ganzen. Dieser persönliche freie Wille hat nichts zu hoffen von der Natur, denn diese ist, ganz und in Adam unwiderruflich, abgewandt vom Quell der thatsächlichen Freiheit, von dem allein den Willen zum freien Akte und somit zu seiner Thätigkeit bewegenden und bestimmenden Grunde. Das Instrument der Natur ist zerbrochen, es kann damit der Mensch nicht mehr seine Vollendung bewerkstelligen. Der freie persönliche Wille ist dem Vermögen nach vorhanden, aber ohne Kraft. Kann er mit anderer Kraft gefüllt werden als mit der von der Natur stammenden? Kann er eine andere Harfe erhalten, um „den Weg seiner Vollendung lobsingend zu laufen"? Nur als Glied des Ganzen könnte ihm das werden, denn Gott widerspricht sich nicht. Er hat als ein in Adam einheitliches Ganze die Menschheit geschaffen; sie ist als Ganzes in Adam zu Grunde gegangen; nur als Ganzes in Adam wird sie erhoben werden.

b) Die unbefleckte Empfängnis Mariens als Gegenprobe für die Auffassung der Erbsünde.

Es ist ein sonderbares Verhängnis: Die Häresieen der Neuzeit begannen mit der Betonung des Privaturteils, als der souveränen Richtschnur des Glaubens und des praktischen Lebens; sie erhielten ihren socialen Ausdruck in der Sprengung des zusammenfassenden gesellschaftlichen Ganzen; die Bauern oder Hörigen erhoben sich gegen den Adel und pochten auf „die Freiheit des Evangeliums", als ob die Freiheit, welche Christus gebracht, die schrankenlose Willkür des einzelnen sei. Und worin besteht das Ergebnis? Im Bereiche des Erkennens mündet gegen-

wärtig die Lehre vom Privaturteil in den Pantheismus, dem nur das All, das Eine und Unterschiedslose im All, etwas ist; während im Bereiche des praktischen Lebens die Allmacht des Staates das Urteil und die Gewalt des einzelnen aufzehrt und zwar nicht blofs nach den Ansichten der Umsturzparteien. Von „freier Selbständigkeit", „persönlicher Verantwortlichkeit", von der „Selbstherrlichkeit der Stimme des Gewissens" und der „Freiheit des Geistes" und Ähnlichem wird auf jener Seite viel gesprochen; in Wahrheit aber nimmt man den Staat als allgemeine Rechtsquelle, auch in blofsen Fragen des Gewissens, in Anspruch und hält sich aller Verantwortlichkeit vor Gott und Menschen entbunden, wenn „das Gesetz" nach staatlicher Regel zustande gekommen ist und seine Stimme erhebt.

Es ist eben die Macht der Natur zu grofs. Sie dringt immer durch. Und ist sie einmal verachtet worden, so tritt später der Gegensatz um so stärker hervor. Der Mensch ist nicht eine Welt für sich allein. Er ist von Natur Glied des Ganzen, er mufs als solches sein eigenes Ich vollenden. Wir sprechen deutlicher: Das Ganze mufs im Bereiche der Natur der endgültigen Vollendung des einzelnen dienen. Es ist so, wie der Apostel sagt: „Alles für euch, sei es Kephas, sei es Paulus, sei es die Welt oder das Leben." Die Schwierigkeit besteht nur darin, genau das Verhältnis des Ganzen zum einzelnen Menschen zu bestimmen und danach letzteren zu leiten. Das Ganze mufs in der Weise festgehalten werden, dafs es dem Wohle des einzelnen dient, und das letztere mufs wieder die Harmonie des Ganzen fördern.

Wenn nun, dies kann man leicht fragen, die Sache mit der Erbsünde sich so verhält, wie Thomas eben erläutert hat, wenn der persönliche freie Wille nichts in sich hat kraft der Erbsünde, was ihn positiv zum Bösen zieht, sondern die Erbsünde wesentlich blofs Mangel ist und zwar Mangel an jener Harmonie, die auf Grund der Urgerechtigkeit alle Kräfte behufs der endgültigen Vollendung des Menschen zusammenhielt und somit jede vor Einseitigkeit und Mafslosigkeit, der Quelle des Verderbens für den Menschen und selbst der Hauptquelle für den körperlichen Tod,

angemessen behütete; wenn also freilich die Thore der Natur für den Menschen, der seine ruhelose Sehnsucht nach dem Unendlichen stillen wollte, geschlossen waren und von daher der freie Wille nicht mehr die bethätigende, vollendende Kraft schöpfen und den Menschen vor dem Verderben bewahren konnte; — warum hat dann Gott nicht, damit der Mensch die Möglichkeit erhielte, von seinem Falle aufzustehen, jedem einzelnen Menschen direkt die Gnade gegeben, also den freien persönlichen Willen mit einer andern, höheren Kraft als der natürlichen, die dem Fluche unterlag, angefüllt? Konnte Gott das nicht? Ohne Zweifel; die vernünftig-geistigen Vermögen waren ja an sich leer; sie hatten nichts in sich, was Gott dem Herrn widerstrebte; sie unterlagen der Sünde blofs auf Grund ihrer Verbindung mit dem angesteckten Fleische zu einer einheitlichen Natur und sonach zu einheitlichem natürlichem Sein und Wirken, nicht, wie oben Thomas sagte, auf Grund einer positiven Störung ihrer Beziehung zu Gott in ihnen selber (respectu ad Deum infundentem animam non potest dici quod anima per infusionem maculetur).

Thomas antwortet (I, II, qu. 83, art. 1, ad V; Übers. Bd. VI, S. 276—278) auf den Einwurf, Gottes Weisheit könne nicht zulassen, dafs die vernünftige Seele, die so erhaben sei, einem Leibe eingeprägt werde, der mit seinem Schmutze sie selber anstecke und ins Verderben ziehe, wie ja niemand, der klug ist, eine kostbare Flüssigkeit in ein schmutziges Gefäfs giefsen würde, wenn er wüfste, diese Flüssigkeit müfste dadurch selber verderben: „Das Gesamtbeste wird vorgezogen dem beschränkten Gute. Gott also gemäfs seiner Weisheit vernachlässigt nicht die allgemeine Ordnung der Dinge, die darin besteht, dafs einem solchen Körper eine solche Seele eingeprägt werde, um die besondere Ansteckung der einzelnen Seele zu verhüten. Zudem hat dies die menschliche Seele ihrer Natur nach an sich, dafs sie einzig im Körper anfängt zu sein. Besser aber ist es für sie, gemäfs ihrer Natur so zu sein wie gar nicht zu sein, insbesondere da sie die Verdammnis kraft der Gnade vermeiden kann.“ Beides mufs festgehalten werden: 1) Gott

kann, trotzdem die Ansteckung des Fleisches kraft der Verbindung mit Adam, und in demselben Maſse die Schuld Adams im Fleische bleibt, der Seele eine andere Kraft geben als die natürliche, nämlich die Gnade. Denn da alle Schuld in der Seele ihren Sitz hat, ist die Sünde Adams in diesem Falle keine solche mehr, welche den einzelnen Menschen von Gott trennt; in diesem Sinne ist sie keine persönliche Schuld mehr, sie ist dann nur Strafe: „Was von der Verderbtheit der ersten Sünde zur Seele gelangt, trägt den Charakter der Schuld; was aber zum Fleische gelangt, trägt nicht den Charakter der Schuld, sondern den der Strafe,“ sagt Thomas (l. c. corp.; S. 277). Wird dann von Erbsünde gesprochen, so bezieht sich der Charakter des Sündhaften nur auf Adam, nicht mehr auf die einzelne Person. Denn letztere steht nicht mehr mit Rücksicht auf ihre Seele unter dem erstbewegenden Princip der Zeugungskraft, sondern unter der bestimmenden Kraft der Gnade; wie die Hand, welche vom Willen zur Sünde, zum Stehlen z. B. bewegt wird, aber nicht ihm folgt, sondern dem Gedanken an das göttliche Gebot, nicht mehr selber schuldig ist des Diebstahls; wohl aber gehört dies, daſs sie geeignet ist, dem zur Sünde bewegenden Willen zu dienen, daſs also diese Bewegung vom Willen ausgeht, der Schuld dieses Willens an. 2) Gott hat dies thatsächlich nicht gethan. Er hat keiner Person als einzelner die Gnade gegeben. Er gab sie der Muttergottes in vollkommenster Weise, so daſs diese niemals von Gott getrennt war; aber als der Mutter des Erlösers der Gesamtheit, als der Mutter des übernatürlichen Lebens in allen Menschen, als der von keinem bloſsen Menschen erreichten Gnadenfülle, an der alle Anteil haben sollten, als der Spitze des Gnadenlebens kraft ihrer einzig dastehenden Verbindung mit Christo, und somit gab er die Gnade für das Ganze.

Die unbefleckte Empfängnis ist ebenso ein zum Besten der ganzen Menschheit von Gott ausgehendes Geheimnis wie die Verleihung der königlichen Macht an eine einzige würdige Person dem Wohle des ganzen Reiches dient. Maria wird dadurch die Königin im Reiche der Gnade. Und sowie alle Menschen, auch die vor Christus, durch die Teilnahme an seiner Erlösungskraft

auf Grund des Glaubens an ihn und der Hoffnung auf ihn Gnade finden konnten, so stehen alle Menschen seit der Sünde unter der Herrschaft derjenigen, von welcher gesagt worden: „Sie wird der Schlange den Kopf zertreten.“ Denn in sie sind alle Schätze und die ganze Fülle der Gnade Christi niedergelegt. Die modernen Denker sprechen immer vom „Ganzen“, in das alle aufgehen müssen. Aber dieses Ganze schwebt in der Luft, ist ein Traumbild; niemand weiſs, wo es sich findet, wie es anzufassen ist, wie zu behandeln. Der eine macht sich dieses Ganze zurecht, der andere jenes. Nicht so verhält es sich mit dem Ganzen, zu dem das Dogma führt. Dieses Ganze des Menschengeschlechtes hat, möchten wir sagen, Fleisch und Bein. Das Menschengeschlecht ist ein Ganzes im Erlöser; in Christus, im Sohne Gottes, der Fleisch angenommen hat in Maria der Jungfrau, nachdem es ein Ganzes gewesen war in Adam. Grade so wie die Menschheit geschaffen war, nämlich, wie Paulus sagt, als Einheit in Adam, „alle Menschen kommen ja von einem“, so und nicht anders wurde sie, nachdem sie gefallen, wieder aufgerichtet. In diesem Sinne nennt Paulus den Adam „die Form oder Richtschnur Christi“, qui est forma futuri (Röm. 5). Nämlich insoweit alle Menschen eins sind dem Fleische nach in Adam, werden sie von Christus, dem zweiten Adam, erlöst, also als Glieder eines Ganzen. Und sowie zuerst Eva aus Adam genommen worden, um „die Mutter des Lebens dem Fleische nach zu werden, so tritt die Fülle der Gnade des Erlösers zuerst ein in Maria als der Mutter alles Lebens dem Geiste nach.“

Das Thor, durch welches die Erlösungsgnade eintritt, ist nicht das des Fleisches, das der Natur, sondern es ist der vernünftige Geist. Ihn füllt die heiligmachende Gnade auf Grund der Erlösung Christi; und von da aus beginnt, unter Mitwirkung des Menschen, selber die Reinigung des Fleisches, so daſs am Ende dieses selber wieder im alten oder vielmehr erhöhten Glanze dastehen wird. Maria ist das erste und überaus vollkommenste Werk des Erlösers. Sie ist die einzige menschliche Kreatur, in welcher die Erbsünde vollständig überwunden ward; und somit ist sie geeignet, an die Spitze aller jener zu treten,

die auf nichts bauen als auf die Gnade, damit sie Glieder an dem von allem Verderben gereinigten Ganzen der menschlichen Natur seien und bleiben. Alle ihre Ehre und Herrlichkeit hat die Mutter vom Sohne, sie mufs als das vollendetste Ebenbild des Erlösers dastehen. Wie gelangte die Erbsünde bis zu Christus und was von ihr gelangte bis an ihn? Durch seine Empfängnis in Maria nahm er, beinahe möchte man sagen, wie auf natürlichem Wege teil an der in Adam gefallenen Menschennatur. Von Maria empfing er einen leidens- und sterbensfähigen Leib. Aber sowie er nicht von Adams Zeugungskraft sich ableitete, sondern wie sein Leib geformt war vom hl. Geiste, so trat die Leidensfähigkeit des Fleisches aus Maria nicht in ihn als in Adam verdiente Strafe, sondern als mit freiem Willen in reinster Liebe zu den Menschen angenommene Sühne. Er trug die Sünden der Welt, um sie zu tilgen. Oblatus est, quia ipse voluit, sagt der Prophet. Die Folgen der Erbsünde waren im Heilande, aber nur insoweit er freiwillig sie annehmen wollte.

Maria war dem Heilande ähnlich. Das allen Menschen, die von Adam stammen, gemeinschaftliche Verderben mufste sich auch auf sie erstrecken, da sie in natürlicher Weise von Adam abstammte und dieses Verderben eine Zuthat zur Natur war; ebenso wie die Urgerechtigkeit, in deren Mangel die Erbsünde besteht, eine Zuthat zur menschlichen Natur gewesen, so dafs sie jeder, der von Adam die menschliche Natur erhalten, mit dieser Natur empfangen hätte. Soweit Maria zu Adam, dem Fleische nach, durch ihre Abstammung Beziehung hatte, mufste sie teilnehmen an der menschlichen Natur, wie diese in Adam war; und weil in Adam nur eine verderbte Natur sich fand, konnte Maria von da her nur eine verderbte Natur schöpfen. Es trat hier, wie Thomas oben sagte, der respectus originis ein. Diesem respectus ad originem ab Adam aber trat gegenüber der respectus ad Deum, der die Seele schuf. Maria war bestimmt, Mutter des göttlichen Erlösers zu werden. An ihr zeigte sich deshalb zuerst, weil sie ihm, dem Fleische nach, am nächsten stand, die Vollendung und vollständige Aufrichtung der gefallenen Natur

durch die Gnade des Erlösers. Im ersten Augenblicke trat dem Verderben, das von Adam durch den Kanal des Fleisches sich ergofs, als vollendete Siegerin durch das Thor des persönlichen, vernünftigen Geistes in Maria die Gnade entgegen und anstatt dafs die Ansteckung des Fleisches die Trennung der einzelnen Person von Gott zur Folge hatte, erstreckte sie sich blofs auf das Fleisch. Das war nun in keiner Weise mehr eine Sünde in der Person, sondern, wie oben Thomas sagte, nur Strafe und zwar in Adam, nicht von der eigenen Person verdiente. Dies ist aber kein Flecken; sonst wäre die von Christus übernommene Strafe auch ein Flecken gewesen. Es ist kein Flecken für die betreffende Person; wohl aber für das Menschengeschlecht, soweit es von Adam stammt. In Christus war die Übernahme der Strafe aller Sünden einzig auf Grund des freien Willens. In Maria aber fand sie sich, absehend vom freien Willen, kraft der Abstammung von Adam, wurde aber gleich geheiligt durch die Gnade, vermöge deren die Strafe, zum Heile der Menschheit, in Segen durch die göttliche Liebe verwandelt wurde.

Wir müssen uns, soweit es unserer Schwachheit möglich, die ganze Gröfse dieses Geheimnisses vergegenwärtigen. Wir haben gesagt, die unbefleckte Empfängnis sei vielmehr ein Segen für die gesamte Menschheit wie ein blofses persönliches Vorrecht der Gottesmutter gewesen. Wir wissen jetzt, das Dogma hat dazu die Thüre geöffnet, warum der Zug zum Ganzen, welcher nicht erst das Ergebnis kommender Entwickelung ist, sondern immer im Menschengeschlecht gewaltet hat und, wurde er durch einseitige Wissenschaft oder durch Selbstsucht in etwa niedergedrückt, desto kraftvoller nach einer andern Seite hin durchbrach, die Gefahr in sich birgt, den einzelnen mit der ihm angeborenen Selbständigkeit aufzuzehren. Eben die Erbsünde besteht ja darin, dafs wohl das Ganze gewahrt wird auf Grund der fleischlichen Abstammung; aber dafs die rein geistigen Vermögen im Menschen, die Quelle seiner Selbständigkeit, leer an frei persönlicher Kraft sind, welche dem Verderben der Natur steuern könnte. Diese Vermögen sind als Äufserungen des vernünftigen Geistes da. Der Mensch hat den unbestimmten Drang, auch

gegen die ganze Natur in seinem freien Selbstbewufstsein festzustehen. Aber ehe er es sich versieht, wird er von der Strömung fortgerissen und findet keine Kraft in sich, selbständig seinen Weg bis ans Ende zu gehen. Wir stehen hier vor dem Hauptproblem des menschlichen Lebens: Der Mensch gehört wie nichts anderes seiner Natur nach zum Ganzen; und doch hat er in sich, ebenfalls von Natur, einen durchaus selbständigen Geist, der ihm sagt, dafs alles seinem Wohle dienen müsse. Kann jemand die Existenz dieses Problems leugnen? Vielleicht ist es selten so klar und scharf zum Ausdrucke gekommen, wie in den socialen Verhältnissen unserer Tage: Der Einzelwille und das Interesse der Gesamtheit sind in offenem Zwiespalte, sind die Mühlsteine, zwischen denen der sociale Frieden zermalmt wird.

Welche Kraft allein ist hinreichend, um hier eine voll befriedigende Lösung zu bringen? Offenbar kann es nur eine solche sein, welche allumfassend und schlechthin alldurchdringend ist, die also das Ganze, so weit auch immer es genommen werden mag, in der Gewalt hat, die aber zugleich Einzelexistenz, nichts als Selbst, die da rein in sich, als einzelne, subsistierende Kraft ist, die also in ihrem innersten Wesen und somit unzerreifsbar beides in sich schliefst. Die Teilnahme an solcher Kraft allein kann die einzelnen dienstbar machen dem Ganzen, insoweit die gemeinsame menschliche, von Adam stammende Natur in ihnen ist; und sie kann machen, dafs das Ganze wieder dem Wohle des einzelnen dient, insoweit jeder Mensch kraft seines vernünftigen Geistes freie Selbständigkeit beansprucht und über die Natur hinaus seinen letzten Zweck. Gott allein ist so seinem Wesen nach das Sein, dafs alles Sein, was existieren kann und auch nicht existieren kann, es durch ihn hat, wenn und soweit es existiert, wie alles Erwärmte, was ja auch kalt sein kann, es von der Teilnahme am Feuer hat, dafs es warm ist, während das Feuer dem Wesen nach warm ist und sonach niemals kalt sein kann. Und dieses Sein in Gott ist wesentlich Einselsein, Wirklichkeit, Thatsächlichkeit, Existenz, Selbständigkeit. Ist die Natur also von Gott abgewendet, so mufs das Problem der Versöhnung des Ganzen mit der einzelnen Selbständigkeit unlösbar sein, wie

kein Zimmer warm werden kann, wenn es vom Feuer fern bleibt. Die genannte Versöhnung, der Quell alles Friedens ist notwendigerweise einzig in Gott, dessen Macht alles Sein umfafst und dessen Wesen nichts ist als für sich bestehendes Sein.

Gott aber begnügt sich in der Fülle seiner Barmherzigkeit nicht damit, dafs er jedem Menschen, abgeschlossen von den andern, die Gnade, als die Teilnahme an seiner eigenen Selbständigkeit und Freiheit, gibt. Er will, dafs die Menschheit als Ganzes durchaus vollendet sei und dafs sie demnach auch innerhalb ihrer selbst den Brunnen mit jenem Wasser habe, von dem der Heiland dem samaritanischen Weibe sagte: „Wer von dem Wasser trinkt, das ich geben werde, wird nicht mehr dürsten, sondern es wird in ihm zu einem Quell werden, der ins ewige Leben hinüberfliefst.“ „Der Erdkreis gehört dem Herrn und seine Fülle.“ In Maria hat er der Menschheit diesen Brunnen gegeben, aus welchem jeder die Liebe zum Ganzen schöpfen kann und die kraftvollste geistige Selbständigkeit. Denn in Maria wollte Gott die Fülle der Gnade ergiefsen. Und diese Fülle besteht eben darin, dafs Maria durchaus und in allem zum Ganzen der Menschheit gehört, welches, dem fleischlichen Ursprung nach, in Adam seine Einheit hat, dafs aber in Maria alles von Adam ererbte Elend, alles Gewicht des Verderbens, ohne jemals sich äufsern zu können in der Seele, durch die Gnade nach oben gekehrt worden ist, um die Hände flehend zu Gott hin auszustrecken und dessen Kraft in sich aufzunehmen. Und warum ist, insofern das Menschengeschlecht in Adam in Betracht kommt, die Gnadenfülle in Maria so unumschränkt, dafs niemand vergeblich durch Maria zu Gott flehen wird? Weil unlösbar sind die Bande, welche Mutter und Sohn umschlingen. Christus ist, der Person nach, die Fülle der Gottheit; er ist, seiner menschlichen Natur nach, der Sohn Marias; niemals kann da der für die Menschheit in Maria geöffnete Quell versiegen, wird er doch direkt und unmittelbar gespeist vom Unendlichen.

Ist also Maria für uns die unabhängige Mittlerin für die Gnade? Nicht im mindesten. Das ist Christus allein, „der erhört worden ist wegen der göttlichen Würde“, die in seiner Person war; er

allein „ist in das Allerheiligste eingetreten", kraft der eigenen Autorität, „in seinem Blute". Aber Maria ist die Mittlerin unserer Ohnmacht. Die Kraft der Gnade wird uns vermittelt und verdient durch Christus allein. Aber die ungemessene Ohnmacht unserer Natur, gesteigert durch das in Adam verdiente Verderben, tritt in Maria vor Gott als gänzlich und vom ersten Augenblicke an überwunden durch die Gnade. Diese Ohnmacht war in solchem Maſse in Christus nicht. Christus konnte niemals die Schuld als solche erben, denn weder stammte er, dem Fleische nach, von Adam als dem ersten Princip des Menschengeschlechts innerhalb desselben, noch duldete dies die göttliche Person in ihm. Christus konnte nie von Gott getrennt sein. Aber Maria konnte es; in sie floſs von Adam aus das Gift wie in jeden andern Menschen: in ihr war alles Elend und alle Ohnmacht wie in den übrigen Menschen; von Adam aus war sie ebenso leer in ihren geistig-vernünftigen Vermögen, ebenso leer an persönlicher Selbständigkeit, ein Teil der massa damnata, des verworfenen Ganzen, wie alle Adamskinder. Die ganze Ohnmacht des Menschen, die seinen fleischlichen Ursprung begleitet, trat in ihr vor Gott; aber zugleich als wirkliche Ohnmacht, den vernünftigen Geist zu fesseln, weil die Gnade Christi diesen füllte und mit selbständiger, von der Natur unabhängiger Kraft ausstattete.

Maria gehörte zum Ganzen des Menschengeschlechtes, das in Adam zu Grunde gegangen war; aber zugleich ist in ihr die frei persönliche Kraft, welche das Ganze selbst, in Christus, dem Erlöser, dem endgültigen Wohle des einzelnen dienstbar macht. Und weil in Maria diese Kraft in höchster Fülle vorhanden war, so daſs sie niemals, auch nur im geringsten, die Selbständigkeit ihrer Seele beugte, vor Schmerz und Leid ebensowenig wie vor den Gegenständen der Freude und des Frohlockens, sondern stets, darüber erhaben, in ihrem Gotte gefestigt stand, deshalb hat sie dem Ganzen durch ihr Wirken die umfassendsten Dienste erwiesen, und trotzdem blieb sie in den einzigen Vorrechten ihrer persönlichen Würde; ist ja ähnlich Gott grade darum allumfassend in seiner Güte, weil er nichts als Güte, weil er dem

Wesen nach die einzeln für sich bestehende Güte ist. Innerhalb der Menschheit steht, als vollendend das Ganze, die gottmenschliche Person Christi, der alle souveräne Kraft zukommt und die da immer sie selbst bleibt, und Maria in ihrer unbefleckten Empfängnis, welche, kraft der Fülle der Gnade in ihr, aller menschlichen Ohnmacht die Hände falten lehrt, dafs man dort Selbständigkeit, Freiheit, die unerschöpfliche Kraft der hingebenden Liebe suche, wo die wahre, nie versiegende Quelle davon ist. Verderbliche Selbstsucht ist es, welche die eigene persönliche Thatkraft auflöst und somit es sich selber schliefslich unmöglich macht, dem Ganzen zu dienen. Heilige Selbstliebe aber ist diejenige, die den vernünftigen Geist immer mit Selbständigkeit von oben her zu füllen weifs und so immer mehr Kraft in sich anzusammeln versteht, um dem Ganzen zu dienen. Jene zehrt, soweit es möglich ist, die Kraft der eigenen Persönlichkeit auf durch die sinnlichen Leidenschaften, die den Menschen zum Knechte machen und zu weiter nichts, so dafs er mit Leib und Seele dient; diese stärkt die eigene Persönlichkeit durch die Gnade, so dafs der Mensch den andern dient und dabei sich selbst in seiner eigenen vernünftigen Seele vollendet. Es hiefse ja den Untergang des Ganzen, wenn der einzelne, der ihm dient, dies nur dadurch kann, dafs er selbst dabei der völligen Auflösung verfällt. Es bedeutet aber die Bürgschaft für die lebensvollste Entwickelung des Ganzen, wenn der einzelne, je mehr er dient, desto vollendeter und selbständiger in sich selber wird, weil er, über alle Natur hinaus, aus der unversieglichen Quelle aller Macht, alles Guten, aller Selbständigkeit schöpft.

Jetzt verstehen wir, warum die hl. Väter vom Beginne des Christentums an die Muttergottes als die niemals irgendwie in ihrer Person befleckte Trägerin der Gnadenfülle feiern und zugleich nur Christum von der Erbsünde ausnehmen. Der hl. Johannes spricht in der Apokalypse von dem „Weibe, das mit der Sonne bekleidet ist, den Mond zu ihren Füfsen hat und auf dem Haupte eine Krone mit 12 Sternen trägt"; — und Paulus nimmt keinen Menschen von der Erbsünde aus, er sei denn nicht „in Adam" gewesen d. h. es sei denn, er stamme nicht von der

zeugenden Kraft Adams als seinem ersten Ursprunge: „Auf alle ging die Sünde über, weil alle in Adam gesündigt haben" (Röm. 5). Beides bedingt sich einander: Maria ist das unerreichbare Vorbild der Erlösten Christi, in welchem alle Vollendung der Erlösung waltet. Sie besitzt in sich im ersten Augenblicke des Daseins ihrer Seele die heiligmachende Gnade in solch hohem, einzig dastehendem Grade, weil sie als Mutter des Herrn einzig dasteht unter den Erlösten und deshalb bestimmt ist, in einziger Weise die Kraft der Erlösungsgnade darzuthun. Sie sollte den Feind, der durch die Ansteckung von Adam her in ihr waltete, so vollständig überwinden, dafs ihre Person mit keiner, auch nicht der geringsten Sünde jemals befleckt erschien. Oder ist es ein Flecken für einen grofsen König, dafs er von niederen Eltern abstammt? War es ein Flecken für Torstenson, dafs er bei allen seinen kühnen Unternehmungen und Triumphen wegen körperlicher Schwäche in einer Sänfte getragen werden mufste? Oder ist es ein Flecken für die Gröfse Gregors I. gewesen, dafs er den gröfsten Teil seines ruhmreichen Pontifikats an das Bett gefesselt war? „Weil ich schwach bin," sagt der Apostel, „deshalb bin ich stark." Die Empfängnis Mariens ist der einzig dastehende Triumph der Gnade Christi, weil da, in einzig dastehender Weise, die in Maria vom Fleische überkommene Todesschwäche durch die Kraft der Gnade überwunden ward. Damit ward sie in ihrer einzelnen Person hoch erhoben, aber zugleich die gröfste Wohlthat unter Christus für das Ganze des Menschengeschlechts. Dieses hat in ihr das lebendige, aller Vollendung sich erfreuende Spiegelbild vor sich, wie der Mensch, der, als Glied des Ganzen in Adam, die Sünde überkommen hat, als einzelne Person, durch das Thor des vernünftigen Geistes hindurch, in der Gnade Christi fähig werden kann, um auch zur Heiligung des Ganzen beizutragen.

Es ist ein beschränkter Standpunkt, der eines ernsten Gelehrten unwürdig erscheint, wenn man sagt: Thomas — und setzen wir hinzu: alle Väter, griechische und lateinische, alle Scholastiker des 12. und 13. Jahrhunderts, den hl. Bernardus, Anselmus eingeschlossen, und selbst Duns Scotus, der in der

Sache selbst mit Thomas übereinstimmt, soweit die unbefleckte Empfängnis in Betracht kommt, wohl aber in der Auffassung des Wesens der Erbsünde sich von ihm trennt, denn auch Scotus lehrt, sogar Maria hätte, wäre sie vor der Himmelfahrt Jesu gestorben, nicht in den Himmel eingehen können wegen des Hindernisses in ihrer von Adam stammenden Natur —: es ist ein Zeichen von Beschränktheit, sagen wir, wenn man meint: Thomas lehrt, Maria sei in der Erbsünde empfangen gewesen; Pius IX. hat dogmatisch festgestellt, Maria sei nicht in der Erbsünde empfangen gewesen, also steht der Kirchenlehre Thomas von Aquin schroff gegenüber. Ebenso kann ich sagen: Die Kirche hat festgestellt, es seien blofs sieben Sakramente; das römische Ritual nennt das Taufsalz ein Sakrament und im Missale wird noch von verschiedenen andern Sakramenten gesprochen; also widerspricht die Kirche sich selber. Ähnliche Beispiele liegen für jeden Vorurteilsfreien nahe. Die Dogmen bleiben unverändert bestehen. Aber die wissenschaftliche Fassung derselben wechselt je nach dem Stande der theologischen Wissenschaft. Die Kirche hat die Freiheit der seligsten Jungfrau von der Erbsünde definiert gemäfs dem Sprachgebrauche des Konzils von Trient, welches, mit den Vätern, Maria nicht in den Kreis der von der Erbsünde Angesteckten einschliefsen wollte, soweit die letztere veram ac propriam rationem peccati hat, also den Mangel der heiligmachenden Gnade notwendig bedingt. Thomas aber fafst, wie wir gesehen, das Wesen der Erbsünde enger auf, er setzt es in den einzig in Adam verschuldeten Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit und betrachtet den Mangel der heiligmachenden Gnade als eine unmittelbare notwendige Folge, sobald der Ansteckung seitens Adam ihr natürlicher Lauf gelassen wird. Er weifs, wie Paulus, von einer Sünde, die in uns ist, aber deren Schuld und somit deren Flecken wir nicht in uns tragen, weil uns „die Gnade unsers Herrn Jesus Christus befreit von dem Gewichte des Todes unsers Leibes“ (Röm. 7, 25), von einer Sünde also, die, trotzdem sie in uns waltet, „nicht herrschen soll in uns“. Es ist sonach bei den Vätern und zumal beim hl. Thomas kein Widerspruch, wenn sie auf der

einen Seite ihrer Werke die unbefleckte Reinigkeit Mariens erheben und auf der nämlichen oder auf der andern niemanden ausnehmen von der Erbsünde, es sei denn unsern Herrn, der „empfangen ist vom hl. Geiste und geboren d. h. Fleisch angenommen hat aus Maria, der Jungfrau“.

Haben wir notwendig, die oben angeführte Meinung Hartmanns und der modernen Philosophen des Socialismus noch besonders als eine durch die Thatsachen zurückgewiesene und innerlich der Natur des einzelnen Menschen als einer frei selbständigen Person widersprechende darzuthun? Wissenschaft, Unterricht, Kenntnisse sollen heutzutage das einzige Heilmittel für alle Schäden der menschlichen Gesellschaft bilden. Stete Entwickelung des Verstandes soll zum „Ideal der Zukunft“ führen, wo alle willenlos dem Ganzen dienen und in demselben mit Freuden die Auflösung ihres Selbst sehen werden. Das wäre ja ganz in der Ordnung, auf die Kenntnis, als auf die Richtschnur alles Handelns, entscheidendes Gewicht zu legen und mit Sokrates alle moralischen Gebrechen als in der Unkenntnis begründet zu erachten, wenn die Natur des Menschen, in welchem jedenfalls die Vernunft die natürliche leitende Form ist, eine vollständig gesunde wäre und die Kräfte des Menschen noch durch die Urgerechtigkeit in geregelter Harmonie gehalten würden. Aber die allgemeine Erfahrung aller Zeiten und aller Völker gibt dem Plato recht, wenn er sagt (Mened.): „Jede Art Kenntnis und Wissen ist, wenn getrennt von der Gerechtigkeit und der Tugend, nur ein Reiz zum Bösen“, oder (de lege 8): „Die Unkenntnis ist nicht das gröfste Übel und nicht am meisten zu fürchten; viel Wissen und Können, verbunden mit einer schlechten Erziehung ist weit gefährlicher als die Unkenntnis selber“; und ebenso dem Sociologen Spencer (Vorbereitung der Socialwissenschaft durch die Psychologie), der da schreibt: „Das Vertrauen auf die moralischen Wirkungen der ausschliefslichen Ausbildung des Verstandes ist nicht nur durch die Thatsachen untergraben, sondern in sich völlig absurd .... Ich bin geneigt zu meinen, der Glaube an die Schulbücher und an die Wissenschaft sei ein beweinenswerter Aberglaube des Jahrhunderts, in welchem

wir leben.“ Überall und in allen Menschen stören die nämlichen Leidenschaften des Hasses, Stolzes, Zornes, der Sinnlichkeit, Selbstsucht u. s. w. das Handeln gemäfs der Richtschnur der vernünftigen Erkenntnis, und zum Beweise, dafs die Vermehrung des Wissens sie nicht mindert oder gar zerstört, was bei einer geordneten und harmonischen Natur der Fall sein müfste, werden sie dadurch vielmehr gesteigert, wenn die Natur sich selbst und ihren Kräften überlassen bleibt. Ist das etwa ein Beweis für die Existenz einer an der Spitze der menschlichen Entwickelung stehenden Erbschuld? Durchaus nicht; diese Existenz wissen wir einzig durch die Offenbarung. Aber rätselhaft und dunkel bleibt notwendig die menschliche Natur, so lange die Existenz einer solchen Schuld unbekannt ist. Dies beweist die Geschichte der Philosophie des Altertums, welche das Rätsel des Schmerzes nicht zu lösen vermochte; dies beweist von neuem die Geschichte der modernen Philosophie. Das Dogma der Erbsünde, einmal gekannt, ergiefst, zumal wenn es nach den Principien des Aquinaten aufgefafst wird, Ströme von Licht in die Natur. In ihm werden verständlich die vor uns liegenden Thatsachen und wird auf den Weg gewiesen, auf welchem eine Heilung der Natur möglich ist. Dieser Weg wird noch erkennbarer, wenn wir das allgemeine Moralprincip prüfen, welches Thomas aus der Zusammensetzung unserer Natur schöpft.

DER HERBARTIANISMUS

UND

DIE LEHRBÜCHER FÜR LEHRER- UND LEHRERINNEN-BILDUNGSANSTALTEN.

Von Dr. M. GLOSSNER.

Vor uns liegt: „Die allgemeine Erziehungslehre. Lehrtext zum Gebrauche an den Bildungsanstalten für Lehrer und Lehrerinnen. Von Schulrat Dr. G. A. Lindner. 6. unveränderte Auflage. 1886.“

Wer, wie wir, die pädagogische Litteratur der letzten Jahrzehnte mit Aufmerksamkeit verfolgt hat, dem wird der ebenso weitgreifende als unheilvolle Einfluſs nicht entgangen sein, den die Herbartsche Philosophie auf Geist und Methode der Erziehung und des Unterrichts gewonnen hat. Wir halten es daher für unsere Pflicht, die in diesem Einflusse liegende Gefahr an einem hervorragenden Orte zu signalisieren, und, um dies in eindringlicher und konkreter Weise zu thun, wählen wir uns als stellvertretendes Beispiel ein Lehrbuch, das seit Jahren unbeanstandet an den Bildungsanstalten für Lehrer und Lehrerinnen gebraucht wird. Der tiefer und weiter blickende Leser wird daraus zweifellos gewisse Erscheinungen, die in den letzten Jahren das öffentliche Interesse auf sich zogen, besser verstehen lernen, als dies vielleicht bisher der Fall gewesen. Insbesondere dürfte auch in diesem Falle die Wahrnehmung sich bestätigen, daſs die berufenen Ärzte des socialen Organismus nicht selten wie die eigentlichen Söhne Äskulaps die Symptome mit der Krankheit selbst verwechseln, oder wenigstens mit der Bekämpfung und Unterdrückung der Symptome sich begnügen, ohne nach dem eigentlichen Sitze und den tieferen Gründen der Krankheit selbst zu forschen.

Der durch seine pädagogischen Lehrbücher bekannte Verfasser erklärt sich ausdrücklich als Anhänger Herbarts, betont aber zugleich, daſs er auch die „hochverdienstlichen Arbeiten der Empiriker, insbesondere aus der Schule Pestalozzis und Diesterwegs“ sorgfältig berücksichtigt habe. (Vorrede zur 1. Aufl.) Wir werden uns im folgenden allerdings davon überzeugen, daſs das uns vorliegende Lehrbuch den Herbartschen Standpunkt nirgends verleugnet (ebd.), daſs es vielmehr durchweg im Herbartschen Geiste geschrieben ist. Die Berücksichtigung der

„Empiriker“ vermochte daran nichts Wesentliches zu ändern, in keinem Falle aber den Standpunkt des Verfassers der Wahrheit näher zu bringen.

Bevor wir aber an unsere eigentliche Aufgabe herantreten, wollen wir die Antwort auf einen Einwand oder wenn wir so sagen sollen, auf ein Vorurteil geben, das uns sofort den Weg zu versperren versuchen wird. Wir sind nämlich der Überzeugung, dafs unter allen philosophischen Systemen kaum eines zu finden ist, welches in dem Grade zur Grundlage der Erziehung überhaupt und erst gar noch einer christlichen Erziehung ungeeignet wäre, als das philosophische System Herbarts. Dagegen könnte man erinnern, wie es denn komme, dafs gerade dieses System eine so ungewohnte und überraschende Verbreitung in pädagogischen Kreisen gewinne, und man möchte geneigt sein, wie auch in anderen Fällen, aus dem äufseren Erfolge auf die innere Tüchtigkeit und Zweckmäfsigkeit zu schliefsen.

Die Erklärung dürfte in zwei Thatsachen gelegen sein. Erstens nämlich verschmähten es die meisten Philosophen, besonders die der idealistischen Richtung, zu einer so praktischen und den Zwecken des realen, gewöhnlichen Lebens dienenden Disciplin, wie es die Pädagogik ist, sich „herabzulassen“. Herbart machte von dieser Geringschätzung eine Ausnahme und kam dem Verlangen der Pädagogen nach einer tieferen, wissenschaftlichen Begründung ihrer praktischen Thätigkeit durch eine sogar mathematisch-„exakte“ Behandlung entgegen. Herbart behandelte die Pädagogik systematisch und machte infolge dessen Schule. Dies die eine Thatsache. Die andere aber liegt in der Begünstigung, deren sich die Herbartianer staatlicherseits besonders in Österreich erfreuen. Das österreichische Unterrichtsministerium lieferte die Schule den Jüngern Herbarts aus. Unter dem Sonnenschein staatlicher Gunst entfalten diese seit Jahrzehnten eine ausgebreitete lehramtliche und litterarische Thätigkeit, deren Kreise sich über Österreich hinaus verbreiten. Begünstigt wird diese Ausbreitung und das Eindringen ihrer Lehrbücher in die Seminarien und Bildungsanstalten für Lehrer und Lehrerinnen durch die vorsichtige Redeweise, den eigentümlichen Jargon der Schule. Unter den bunten Aushängeschildern unabhängiger Forschung, exakter Wissenschaft, ethischen Strebens vermögen sich die verschiedensten Elemente und Richtungen, freisinnige und gläubige zu sammeln. Denn die Herbartianer beanspruchen für sich das Verdienst, strenge Wissenschaft mit Gläubigkeit und Religiösität zu verbinden. Prüfen

wir, wie weit diesen Versicherungen die Wahrheit und Wirklichkeit entspricht.

Die Jünger Herbarts rühmen sich, der Pädagogik eine wissenschaftliche Gestalt zu geben, indem sie dieselbe auf Psychologie und Ethik gründen. „Als Schöpfer der neueren, auf Psychologie und Ethik gegründeten wissenschaftlichen Pädagogik ist der Philosoph Herbart anzusehen.“ (S. 14.) Der Verfasser unseres Lehrbuchs glaubt aus diesem Grunde das Wesentliche aus den beiden pädagogischen „Hülfswissenschaften“, der Psychologie und Ethik, aufnehmen zu müssen. Den psychologischen und ethischen Grundlagen werden wir deshalb hauptsächlich unser Augenmerk zuzuwenden haben, ohne jedoch eine weitere „Grundlage“, von welcher der Verfasser schweigt, völlig aufser acht zu lassen. Denn wenn die Pädagogik Herbarts auf Psychologie und Ethik wie auf zwei Grundpfeilern aufgebaut ist, so ruhen ihrerseits diese beiden Disciplinen auf dem Fundament der Herbartschen Metaphysik. Auch die Ethik nämlich, obgleich sie Herbart von metaphysischen Voraussetzungen angeblich frei zu erhalten sucht, so dafs sie nur in sich selbst ruhen soll, trägt, wie wir sehen werden, das unverkennbare Gepräge seiner Metaphysik.

Dafs die Pädagogik auf Psychologie und Ethik zu begründen sei, ist selbstverständlich und darüber kein weiteres Wort zu verlieren; ob aber die Herbartsche Philosophie geeignet sei, die unentbehrlichen psychologischen und ethischen Fundamente einer wissenschaftlichen Pädagogik zu bieten, unterliegt von vornherein ernstlichem Zweifel, und wir hoffen den Leser des Folgenden vom Gegenteil in einer Weise, die auch nicht das leiseste Bedenken aufkommen läfst, zu überzeugen.

I.

Die erste pädagogische Hülfswissenschaft der Herbartianer oder die Herbartsche Psychologie.

Niemand leugnet, dafs die Erziehungskunst und Erziehungswissenschaft einer reichen psychologischen Erfahrung, einer klaren und tiefen Erkenntnis der Seele und des Seelenlebens bedarf. Ist doch die Erziehung vor allem Einwirkung auf die Seele und ihre verschiedenen Vermögen und Kräfte, insbesondere auf Verstand und Willen, und das Geschäft des Erziehers wird in um so erfolgreicherer Weise von statten gehen, je gründlicher derselbe die Natur sowie die Entwickelungsgesetze der

Seelenvermögen, die Art ihres Zusammenwirkens, ihrer wechselseitigen Abhängigkeit u. s. w. erkennt. Eine solche Erkenntnis aber kann nur durch Erfahrung und vernünftige Reflexion erworben werden. Es scheint nun allerdings, dafs die Herbartsche Philosophie, die sich durch ihre Richtung auf Erfahrung und ihre psychologischen Untersuchungen vor den spekulativen Systemen eines Fichte, Schelling und Hegel auszeichnet, in dieser Beziehung einer günstigeren Lage sich erfreue. Bei näherem Zusehen aber zeigt sich, dafs die Psychologie Herbarts ganz und gar von unhaltbaren spekulativen Voraussetzungen beherrscht ist und den Thatsachen der Erfahrung und des Bewufstseins in einer Weise Gewalt anthut, wie kaum irgend ein anderes spekulatives System.

Sowohl der Blick in unser eigenes Innere, als die Beobachtung der Äufserungen fremden Seelenlebens zeigt uns das Bild einer ungemein reichen Mannigfaltigkeit der Bethätigungen, ein vielfaches Kraftgebiet innerhalb der Einheit des Selbstbewufstseins, die Gegensätze sinnlicher und geistiger, innerlich auffassender und nach aufsen strebender Vermögen. Vor allem ist es die Thatsache der freien Selbstbestimmung und die der wirklichen oder angestrebten Herrschaft des Willens über die niederen Triebe und Strebungen, worin sich ein nach innen und aufsen wirksames und selbständig thätiges Princip kundgibt. Wie stellt sich zu diesen Thatsachen der Erfahrung die Herbartsche Psychologie? Das vorliegende Lehrbuch für Lehrer- und Lehrerinnen-Bildungsanstalten weifs uns hierüber folgendes zu sagen:

„Die sogenannten Seelenvermögen: Verstand, Vernunft, Gedächtnis, Einbildungskraft u. s. w. gehören nicht zu den Uranlagen und sind vielmehr abgeleitete Vorgänge, die sich aus der Wechselwirkung der Vorstellungen ergeben." (S. 4.)

Die für diese Behauptung gegebene Begründung gestattet uns, in ihren Sinn und ihre Tragweite einen tieferen Blick zu werfen.

Dieselbe lautet also: „Denn der Inhalt unserer Vorstellungen ist in keiner Weise angeboren, sondern kommt uns von aufsen zu durch die Sinne. Angeboren sind uns nur die formellen Verschiedenheiten der Art, wie die Seelenzustände im Bewufstsein auftreten und wie sie verlaufen. Der eine fafst lebhaft und tief auf, der andere matt und seicht; der eine begreift augenblicklich, während der andere mit seiner Auffassung nur nachhinkt. Die Ursache hiervon liegt zumeist in der ererbten Beschaffenheit des Nervensystems, welche wir das Temperament und Naturell nennen." (A. a. O.) „Alle

Anlagen sind ursprünglich körperliche Anlagen, d. h. gewisse angeborne Beschaffenheiten des leiblichen Organismus. Insofern jedoch die letzteren einen Einflufs haben auf das Auftreten und den Verlauf der Seelenzustände, kann man auch von geistigen Anlagen sprechen.“ (S. 5.)

Wir gedenken noch nicht, hier im einzelnen von den Konsequenzen zu reden, die sich aus der Annahme ergeben, dafs Verstand, Vernunft u. s. w., dafs Fühlen, Begehren, Wollen aus der Wechselwirkung der Vorstellungen sich ergebende, abgeleitete Vorgänge seien. Wir fragen auch nicht, ob eine solche Ableitung möglich und ob sie Herbart und seinen Schülern gelungen ist. Wir sehen auch vorläufig davon ab, ob man denn so einfachhin sagen könne, der Inhalt unserer Vorstellungen komme uns von aufsen durch die Sinne zu. Nur anregen wollen wir den aufmerksamen Leser zum Nachdenken darüber, wie denn eine Theorie, die das Seelenleben ausschliefslich auf Vorstellungen und zwar sinnliche, von aufsen kommende und deshalb ausschliefslich sei es unmittelbar oder mittelbar auf sinnliche Gegenstände sich beziehende zurückführt und die Verstand, Vernunft und Willen als Produkte der Wechselwirkung von solchen Vorstellungen betrachtet, vom Materialismus sich unterscheide? Noch schwerer wird ihm, fürchten wir, diese Unterscheidung werden, wenn er bald erfährt, dafs die Vorstellungen selbst hinwiederum Produkte einer mechanischen Wechselwirkung von Atomen, den Elementen der zusammengesetzten Dinge seien. — Doch wir wollen nicht vorgreifen, nicht, wie man sagt, mit der Thür ins Haus fallen, nicht vor der Zeit unsere wahre Ansicht von dem Charakter der Herbartschen pädagogischen Reform, in der wir, aufrichtig gesprochen, nur eine Äufserung des materialistischen Zeitgeistes erblicken, verraten. Der Leser möge dem weiteren Gange unserer Untersuchungen folgen und dann selbst urteilen.

Es sei daher zunächst nur darauf aufmerksam gemacht, dafs die in unserem Lehrbuch für die Behauptung, Verstand, Vernunft u. s. w. seien abgeleitete Vorgänge, vorgebrachte Begründung eine solche überall nicht enthalte und die wirklichen Motive anderswo und tiefer zu suchen seien. Denn gesetzt auch, der Inhalt unserer Vorstellungen entspringe von aufsen, aus den Sinnen, so folgt hieraus durchaus nicht, dafs in der Seele nicht eine Anlage, ein Vermögen, auf Grund sinnlicher Eindrücke Vorstellungen zu bilden, vorhanden sei. Im Gegenteil ist der äufsere Eindruck ohne solche Anlage schlechterdings ungeeignet, die Vorstellung hervorzurufen. Oder warum bildet

der Spiegel, warum das künstliche Auge nicht eine Vorstellung von Licht und Farbe? Warum empfindet der erwärmte Stein nichts von Wärme? Offenbar, weil hier das Vermögen, die Anlage fehlt, die eben eine specifisch psychische ist. Auch Aristoteles läfst den Inhalt der Vorstellungen aus Erfahrung durch die äufseren Sinne geschöpft sein, freilich nicht in derselben Weise, wie Herbart; denn er unterscheidet einen doppelten Inhalt, einen sensiblen und intelligiblen, welch letzterer zwar durch Abstraktion aus den Sinnen gewonnen, doch an sich unsinnlich ist und deshalb auch über den Bereich der Sinne hinaus zur Erkenntnis übersinnlicher Dinge führt. Aristoteles aber ist sich wohl bewufst, dafs die Bildung von Vorstellungen nicht die ausschliefsliche Wirkung äufserer Eindrücke sein könne, dafs vielmehr in der Seele selbst ein eigentümliches Vermögen, ja eine Vielheit von Vermögen, sinnlicher und geistiger, anzunehmen sei. Wir werden diesen Punkt später weiter verfolgen und kommen auf die Frage zurück, welche die wahren — wenn auch unausgesprochenen — Gründe seien, die unseren Herbartianer bewegen, mit dem Meister die Existenz der Seelenvermögen zu leugnen und das gesamte Seelenleben auf die Wechselwirkung (einen Mechanismus!) der Vorstellungen zurückzuführen.

Die wahren Gründe liegen in der Herbartschen Begriffsbestimmung der Seele. Und diese Begriffsbestimmung selbst ist ein spekulatives, durch die Erfahrung auf jedem Schritt und Tritt Lügen gestraftes Produkt; ein Produkt der Herbartschen Metaphysik, dieser partie honteuse der Herbartschen Philosophie, über welche allerdings die Pädagogen der Herbartschen Schule mit verschämtem Stillschweigen hinweggehen, die aber gleichwohl die eigentümliche Grundlage jener beiden als Hülfswissenschaften dem künstlichen Baue ihrer Erziehungs- und Unterrichtslehre dienenden Säulen — der Psychologie und Ethik — bildet.

Die Leugnung der Seelenvermögen und die Reduktion aller Seelenphänomene auf Vorstellungen verstehen wir, wenn wir die Definition, die Herbart von der Seele gibt, ins Auge fassen. Herbart definiert: „Die Seele ist das einfache Wesen, dessen Selbsterhaltungen Vorstellungen sind.“ (W. W. Bd. 5. S. 108 ff.)

Zur Erklärung der einzelnen Teile dieser Begriffsbestimmung bemerkt Herbart: „Die Seele ist ein einfaches Wesen; nicht blofs ohne Teile, sondern auch ohne irgend eine Vielheit in ihrer Qualität.“ (A. a. O.) Ferner: „Die Seele hat gar keine Anlagen und Vermögen, weder etwas zu empfangen noch zu producieren. Sie ist demnach keine tabula rasa in dem Sinne,

als ob darauf fremde Eindrücke gemacht werden könnten; auch keine in ursprünglicher Selbstthätigkeit begriffene Substanz in Leibnitz' Sinne. Sie hat ursprünglich weder Vorstellungen, noch Gefühle, noch Begierden; sie weifs nichts von sich selbst und nichts von anderen Dingen; es liegen auch in ihr keine Formen des Anschauens und des Denkens, keine Gesetze des Wollens und Handelns; auch keinerlei wie immer entfernte Vorbereitungen zu dem allem." (A. a. O. S. 109.) Die Herbartsche Seele wäre also das richtige Lichtenbergsche Messer ohne Klinge, dem das Heft fehlt! Wir werden es deshalb begreiflich finden, wenn Herbart weiterfährt: „Das einfache Was der Seele ist völlig unbekannt und bleibt es auf immer; es ist kein Gegenstand der spekulativen so wenig als der empirischen Psychologie." (A. a. O.)

Den zweiten Teil der angeführten Definition der Seele illustriert Herbart durch folgende Worte: „Die Selbsterhaltungen der Seele sind (zum Teil wenigstens und soweit wir sie kennen) Vorstellungen und zwar einfache Vorstellungen, weil der Akt der Selbsterhaltung einfach ist, wie das Wesen, das sich erhält. Damit besteht aber eine unendliche Mannigfaltigkeit von mehreren solchen Akten; sie sind nämlich verschieden, je nachdem die Störungen es sind. Demgemäfs hat die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen und eine unendlich vielfältige Zusammensetzung derselben gar keine Schwierigkeit." (S. 110.) Im weiteren bemerkt Herbart, dafs hier noch nicht vom Begehren und Fühlen, noch nicht vom Ich die Rede sei. Seine wahre Meinung nämlich geht dahin, dafs alles, was aufser den Vorstellungen an psychischen Erscheinungen sich findet, das Resultat der wechselseitigen Verbindungen, Förderungen und Hemmungen der Vorstellungen sei.

Wenn Herbart die Seele als ein einfaches Wesen, dessen Selbsterhaltungen Vorstellungen sind, definiert, so könnte man versucht sein, die Seele als ein von den Elementen der Körper wesentlich verschiedenes Princip des Seins und Lebens aufzufassen. Diese Auffassung schneidet uns Herbart durch folgende Äufserung ab: „Der Gegensatz zwischen Seele und Materie ist nicht ein solcher in dem Was der Wesen, sondern er ist ein Gegensatz in der Art unserer Auffassung. Die Materie als ein räumlich Reales, mit räumlichen Kräften vorgestellt, wie wir sie zu denken pflegen, gehört weder in das Reich des Seins noch in das des wirklichen Geschehens, sondern sie ist eine blofse Erscheinung. Eben dieselbe Materie aber ist real als eine Summe einfacher Wesen; und in diesem Wesen geschieht wirklich etwas,

welches die Erscheinung einer räumlichen Existenz zur Folge hat.“ (A. a. O.)

Wir haben bereits oben auf das materialistische Moment in der psychologischen Theorie unseres Herbartschen Lehrbuches aufmerksam gemacht, das in der Annahme liegt, Verstand, Vernunft, Willen seien nichts Ursprüngliches, sondern das Ergebnis der Wechselwirkung sinnlicher Vorstellungen. Hier begegnet uns nun ein neues materialistisches Moment: die Seele ist nicht wesentlich von den Elementen der Körperwelt verschieden. Man lasse sich nicht beirren durch die Auffassung der Materie als eines bloſsen Phänomens. Denn die Seele und die Elemente der Körperwelt werden eben als Principien einer materiellen Welt, also materiell gedacht und bestimmt. Dies erhellt aus der zweifellos dem Leser noch ganz unverständlichen Erklärung der Seele als eines Wesens, dessen Selbsterhaltungen Vorstellungen sind. Denn auch die Vorstellung ist (wie übrigens in dem Angeführten Herbart ausdrücklich uns versicherte) ebensowenig als Begehren, Fühlen, Bewuſstsein etwas Ursprüngliches. Sie entsteht vielmehr aus dem Nebeneinander jener von Herbart angenommenen einfachen Wesen, welche die Elemente alles Daseienden bilden. Mit anderen Worten: die Vorstellungen sind Produkte mechanischer Verhältnisse, eines Mechanismus der Elemente, wie alle übrigen Seelenphänomene auſser den Vorstellungen Produkte des Mechanismus der Vorstellungen sind. Welche weiteren Beweise verlangt man, um den gegen die Herbartsche Psychologie erhobenen Vorwurf des Materialismus zu rechtfertigen?

Die Vorstellungen sind nach Herbarts Ansicht Selbsterhaltungen der einfachen Wesen gegenüber von auſsen kommenden Störungen: in diesem Satze sind ebensoviele Rätsel als Worte enthalten. Was sind diese einfachen Wesen ohne jede Vielheit der Qualität, ohne jede Thätigkeit, ohne jedes Leiden, die sich gleichwohl wie thätige und leidende Wesen verhalten? Was sind Selbsterhaltungen? Wie sollen wir uns Selbsterhaltungen als Vorstellungen denken? Selbsterhaltungen gegen Störungen sollen die Vorstellungen sein! Was haben Vorstellungen mit Störungen zu thun? Ist nicht die Vorstellung vielmehr eine Vervollkommnung der Seele, eine Erweiterung gleichsam ihres Seins, gewissermaſsen eine Verunendlichung desselben; denn wenn auch in ihrem realen Sein beschränkt, ist sie eben durch die Vorstellung in einem idealen Reiche unbeschränkt.

Die Antwort auf obige Fragen gibt uns die Herbartsche Metaphysik. Wir werden deshalb in aller Kürze und soweit es

unser Zweck zu erfordern scheint, die Grundsätze der Herbartschen Metaphysik ins Auge zu fassen haben.

Man sollte erwarten, dafs Herbart, dessen Philosophie auf Erfahrung fufsen will, in der Psychologie von der Vorstellung ausgehend auf ein Princip derselben zurückgehe, aus dem sie begreiflich erscheint. Dies ist das Verfahren des Aristoteles, der christlichen, der scholastischen Philosophen. Herbart verfährt anders. Von dem Grundsatz oder sagen wir besser von dem auch durch Kant genährten Vorurteil ausgehend, dafs nur mathematisch-mechanische Erklärungen wahrhaft wissenschaftlich seien, frägt er nach dem Grunde der mannigfaltigen Erscheinung (bei Herbart: des Scheins) und findet diesen in der Vielheit der einfachen Wesen, die in dem mechanischen Verhältnis des Druckes und Gegendruckes zu einander stehen. Diese einfachen Wesen suchen in einander einzudringen, setzen aber einen Widerstand entgegen und erhalten sich selbst gegenüber den von aufsen wider sie eindringenden Störungen. Zu dieser Annahme glaubt Herbart durch gewisse Thatsachen der Erfahrung berechtigt und gezwungen zu sein. Er unterscheidet nämlich die Welt der Erscheinung, oder, wie er sich ausdrückt, des Scheins, und die Welt des Seins. Alles, was wir unmittelbar erfahren, sei es äufserlich — die im Raume ausgedehnten und in der Zeit sich verändernden Dinge — oder innerlich im Bewufstsein, gehört der Welt des Scheines an, hinter der aber eine Welt des Seins angenommen werden mufs; denn „soviel Schein, soviel Hinweisung auf Sein“. Der Schein ist relativ, das Sein absolut, ein schlechthin Gesetztes, daher auch ohne jede Beschränkung, einfach, unveränderlich. Das Sein hat alle Bestimmungen des Absoluten; es ist eben nur Sein, durchweg sich selbst gleich. Hieraus dürfe man aber nicht mit dem Monismus (Pantheismus) schliefsen, es gebe nur ein Sein, das alles ist; vielmehr fordere die Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt die Annahme einer Mehrheit von Seienden. Herbart nimmt demnach als von uns (denkend) schlechthin zu setzenden Grund der Erscheinungen eine Vielheit von einfachen Wesen an, von denen alle notwendigen Prädikate des Seins (zu welchen nach seiner der eleatisch-demokritischen verwandten Auffassung Absolutheit, Einfachheit, Unveränderlichkeit u. s. w. gehören) auszusagen seien, von deren Wesensbeschaffenheit wir aber nichts weiteres wissen, als dafs sie je eine einfache Qualität besitzen, die in den verschiedenen Wesen verschieden und entgegengesetzt ist. Aus dieser Verschiedenheit und Entgegensetzung nämlich glaubt Her-

bart die zur Erklärung der Erscheinungswelt notwendigen Störungen und Selbsterhaltungen ableiten zu können.

Wenden wir uns nach dieser kurzen Darstellung der metaphysischen Grundanschauung Herbarts zu der Bemerkung des Lindnerschen Lehrbuches zurück, dafs alle Seelenvermögen abgeleitete Vorgänge seien, die sich aus der Wechselwirkung der Vorstellungen ergeben, so verschwindet das Rätselhafte und Paradoxe, oder genauer gesprochen das Unvermittelte und Unmotivierte, das in der vom Verfasser in ganz ungenügender Weise begründeten Behauptung lag. Dafür aber, nachdem wir ihren wahren Sinn und ihre volle Tragweite kennen gelernt haben, grinst uns aus derselben die wirkliche Gestalt der Herbartschen Philosophie entgegen, die hinter der psychologischen Theorie sich verhüllt, für den Eingeweihten aber wie das Gerippe hinter den lebensvollen Bildern eines Holbeinschen Totentanzes hervorschaut. Diese wirkliche Gestalt aber ist Pantheismus und Materialismus. Denn wer sieht nicht, dafs die Herbartschen den Erscheinungen zu Grunde liegenden einfachen Wesen ebensoviele Absolute, ebensoviele Götter sind? Herbart weifs daher auch von diesen Wesen keinen Weg zu einer schöpferischen Ursache der Welt zu finden. Denn ein schlechthin Seiendes, vollkommen einfaches Wesen kann nicht geschaffen sein. Wir haben daher soviele Götter als Seiende. Dies ist aber Pantheismus, allerdings nicht monistischer, sondern, um uns eines auch von andern gebrauchten Ausdruckes zu bedienen, pluralistischer Pantheismus.

Die Herbartsche Metaphysik, die der von den Herbartianischen Pädagogen adoptierten Psychologie zu Grunde liegt, ist aber nicht allein pantheistisch, sondern auch materialistisch. Und zwar nicht blofs in dem Sinne, in welchem man mit Recht sagt und auch wir an einem andern Orte betonten,[1] der Pantheismus sei sublimierter Materialismus, weil er, indem er die Welt vergöttert, zugleich auch Gott verweltlicht und ins Materielle und Körperliche herabzieht, sondern in dem Sinne, dafs Herbart seine Realen, die, wie wir oben sahen, wahre Götter, durch sich — schlechthin seiende Wesen sind, geradezu als materielle Principien, als Bestandteile eines Mechanismus behandelt, an welche Gedanke und Vorstellung und überhaupt alles, was Geist und dem Geiste verwandt ist, wie etwas rein Zufälliges, Unerklärbares und Rätselhaftes angehängt sich findet.

---

[1] Der moderne Idealismus. Münster 1880.

Die Vorstellung nämlich ist, wie wir Herbart versichern hörten, nicht etwas Ursprüngliches und der Seele selbst Inhärierendes, sondern etwas aufser ihr Liegendes, aus dem mechanischen gegenseitigen Verhalten der einfachen Wesen, der „Seelen“ Resultierendes. Die Vorstellung gehört wie Ausdehnung, Raum und Zeit der Erscheinung, d. i. der Welt des Scheines an. Würde uns das Bewufstsein die Vorstellung nicht als eine Thatsache, die sich schlechterdings nicht leugnen und abschütteln läfst, vor Augen halten, und wäre es überhaupt möglich, ohne Vorstellung zu denken und zu reden, eine Psychologie und Metaphysik, sei es auch eine materialistische, zu schreiben: so würde sie Herbart einfach ignorieren oder negieren und von nichts weiterem als von Druck und Gegendruck, von Selbsterhaltung gegen Störungen reden. Da nun aber die Vorstellung eine unleugbare Thatsache der inneren Erfahrung ist, und da sich eine Psychologie ohne die Anerkennung physischer Phänomene nun einmal nicht schreiben läfst, so gelangt Herbart zu der durch seine materialistisch-mechanische Metaphysik geforderten Definition der Seele, sie sei ein einfaches Wesen, dessen Selbsterhaltungen (gegen mechanische Störung!) Vorstellungen sind. Das Bewufstsein zeigt uns eben Vorstellungen, eine Thatsache, die Herbart vom Standpunkte seiner Metaphysik nicht erklären kann. Diese kennt nur den Gegendruck, die Selbstbehauptung eines einfachen Wesens ohne Vermögen, ohne Thätigkeit, ohne Vernunft, Verstand, Wille. Nur die innere Erfahrung ist es, die Herbart zwingt, die Selbsterhaltungen der Seele als Vorstellungen zu bestimmen. In der metaphysischen Voraussetzung einfacher, potenzloser Substanzen, deren Reaktionen einfach auf mechanischen Verhältnissen zu andern beruhen, ist dafür ein Motiv schlechterdings nicht gegeben. Im Gegenteil ist gar nicht einzusehen, wie Stofs und Gegenstofs als Vorstellung sich manifestieren sollen.

Doch Herbart weifs sich durch einen Machtspruch zu helfen: Was psychologisch oder in innerer Erfahrung, in der Welt des inneren Scheines als Vorstellung sich darstellt, ist vom metaphysischen Standpunkt nichts weiter als Selbsterhaltung gegen äufsere Störung.

Nach den strengen Regeln der Logik läfst sich der Herbartsche Satz: es gibt Realen, die Seelen sind, oder mit anderen Worten, es gibt Realen, deren Selbsterhaltungen Vorstellungen sind, umkehren und lautet dann: es gibt Vorstellungen, die aus Druck und Gegendruck resultierende Selbsterhaltungen sind.

Im Grunde aber lehrt Herbart mehr und dürfen wir in seinem Sinne sagen: Vorstellung ist nichts anderes, als das Resultat der notwendigen Fortexistenz eines einfachen realen Wesens gegen von aufsen versuchte Störung. Wir haben nicht zu untersuchen, ob solche Störungen und Selbsterhaltungen oder Selbstbehauptungen in einfachen Wesen möglich seien; nicht, ob es eine Vielheit absoluter Wesen, eine Vielheit von Göttern geben könne. Wir wollen keine erschöpfende Darstellung und Kritik der Herbartschen Metaphysik geben. Wir wollen nur feststellen, dafs der Materialismus, der sich vielfach Mühe gibt, Empfindung, Vorstellung als einen materiellen Vorgang zu erklären, mit Recht auf Herbart sich berufen kann, der des Rätsels Lösung bereit hält in der einfachen, freilich unbewiesenen Behauptung: es gibt einfache Wesen, deren Selbsterhaltung gegen mechanische Störung Vorstellungen sind.

Eine Bemerkung, die für unseren Zweck von einschneidender Wichtigkeit ist, möge jedoch nicht unterdrückt werden. In der Herbartschen Auffassung der Seele streiten Pantheismus und Materialismus unmittelbar um den Vorrang. Die Seele erscheint nach der einen Seite als ein absolutes, unabhängiges, sich selbst vollkommen genügendes Wesen, als ein wahrer Gott, nach der andern Seite aber sinkt sie zum materiellen Atom herab, das nur in Verbindung mit andern Atomen ein in Vorstellungen und Vorstellungskomplexen bestehendes Scheinleben zu erzeugen vermag; zu einem chemischen Atom, dessen verschiedene Qualitäten durch das Zusammen mit anderen bedingt sind. (Vgl. Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie. Bd. 3. S. 103.) Wir begegnen hier wie überall dem gerechten Schicksal pantheistischer Selbstvergötterung, die mit materialistischer Erniedrigung endigt.

Die Pädagogen der Herbartschen Schule werden uns einwenden, dafs sie weit entfernt seien, die Grundsätze und bedenklichen Konsequenzen der Herbartschen Metaphysik zu adoptieren; überdies seien in der Herbartschen Philosophie, wenn man gerecht sein wolle, nicht blofs atheistische und materialistische, sondern auch christliche Elemente zu finden. Anerkenne doch Herbart selbst, dafs die in den Organismen unverkennbare Zweckmäfsigkeit auf einen intelligenten Schöpfer und Ordner der Dinge hinweise. Derartige zerstreute Äufserungen sind nun allerdings in den Herbartschen Schriften vorhanden. Andererseits aber steht nicht allein fest, dafs Herbart das Geschaffensein der Realen im strengen Sinne des Wortes entschieden ausschliefst und in Konsequenz des von ihm aufgestellten Seinsbegriffs aus-

schliefsen mufs, sondern auch, dafs der Zweckbegriff im Herbartschen System ein fremdartiges Element bildet, das aufserhalb der als streng wissenschaftlich geltenden Betrachtung liegt. Aus diesem Grunde erscheint denn auch die Annahme eines intelligenten Urhebers der Dinge als reine Gefühls- und Glaubenssache, die einer wissenschaftlichen Rechtfertigung und Beweisführung unfähig ist. Die Herbartsche „Wissenschaft“ ist und bleibt daher atheistisch, sofern sie die Annahme eines höchsten Wesens im religiösen Sinne ausschliefst, pantheistisch, sofern die von ihr angenommenen Wesen insgesamt die göttlichen Prädikate der Absolutheit, Aseität, Einfachheit, Ewigkeit u. s. w. besitzen; endlich materialistisch, sofern hinwiederum diese Wesen ganz wie die Atome Demokrits und Epikurs, denen andere als mathematisch-mechanische Beziehungen nicht zukommen, fungieren und behandelt werden.

Trotz alledem werden unsere Herbartschen Pädagogen, wird insbesondere der Verfasser unseres Lehrbuchs für Lehrer- und Lehrerinnenbildungsanstalten sagen: Mag es sich mit Herbart wie immer verhalten, wir lehnen nun einmal jene atheistischen und materialistischen Theorieen ab, und man wird sie vergeblich in unsern Schriften und Lehrbüchern suchen.

Gut, ihr lehnt diese Theorieen ab! Aber ihr nehmet Lehren an und stellt Behauptungen auf, die mit jenen von euch selbst verworfenen und perhorrescierten stehen und fallen. Ihr wandelt immerhin auf Herbarts Spuren und verfolgt Herbartsche Wege, wenn ihr das gesamte Seelenleben auf Vorstellungen zurückführet und alles andere aus mechanischen Verhältnissen, aus der wechselseitigen Förderung und Hemmung, Anziehung und Abstofsung der Vorstellungen ableitet. Der Materialismus und Mechanismus heftet sich an eure Fersen, durchdringt eure Psychologie, beherrscht eure Pädagogik, möget ihr euch drehen und wenden, wie ihr wollt.

Ihr verwahrt euch gegen den Vorwurf des Atheismus. Im subjektiven Sinne mag dieser Vorwurf viele von euch nicht treffen. Wir sind überzeugt, dafs viele Pädagogen Herbartscher Richtung in gutem Glauben sind. Im objektiven Sinne aber trifft dieser Vorwurf auf alle zu. Mag der atheistische Charakter der Herbartschen Philosophie in der Psychologie weniger deutlich hervortreten, indem man zwar die Konsequenzen sich aneignet, die metaphysischen Voraussetzungen aber zurückweist, so verhält es sich anders bezüglich der zweiten aus der Herbartschen Philosophie entlehnten Hülfswissenschaft, der Ethik. Diese ist ihrem innersten Kern und Wesen nach atheistisch. Wir werden

den Beweis für diese Behauptung führen. Denn obgleich in jener Ethik auch von Gott und Gottesbewufstsein, von Gottähnlichkeit u. dgl. geredet wird, so ist doch darin das Sittliche von Gott völlig losgetrennt und auf Ideen begründet, die von Gott unabhängig sind. Ja trotz des idealistischen Anstrichs, den sich die Herbartsche Ethik durch das schöne und viel mifsbrauchte Wort: „Idee“ zu geben weifs, kann ihr selbst der Vorwurf des Materialismus nicht erspart werden, da ihr alles fehlt, was das Sittliche als solches charakterisiert, der Begriff der Pflicht, des Gesetzes, des höchsten Gutes, und an deren Stelle nichts anderes tritt als eine Ästhetik des Harmonischen, das sich seinerseits hinwiederum auf blofse mathematische Formen und Verhältnisse reduciert.

Doch greifen wir unseren ferneren Untersuchungen nicht vor und fragen wir uns, vorläufig auf psychologischem Gebiete verweilend, inwieweit jener verhängnisvolle Charakter, welcher der Psychologie Herbarts von ihrem metaphysischen Ursprung her aufgedrückt ist, in unserem Lehrbuch für adspirierende Lehrer und Lehrerinnen sich ausprägt!

Betrachten wir noch einmal den principiellen Satz, den wir im Obigen aus dem genannten Lehrbuch angeführt haben: „Die sogenannten Seelenvermögen: Verstand, Vernunft, Gedächtnis, Einbildungskraft u. s. w. gehören nicht zu den Uranlagen, es sind dies vielmehr abgeleitete Vorgänge, die sich aus der Wechselwirkung der Vorstellungen ergeben.“

Wir haben den Ursprung dieses Satzes erkannt. Er liegt in dem Vorurteil Herbarts, die mathematisch-mechanische Betrachtungsweise (thatsächlich die niedrigste, weil sie alle höheren Differenzen des Seienden ignoriert) sei die einzig wissenschaftliche. Zu diesem Zwecke mufste alles auf einfache Elemente, mit denen sich wie mit Zahleinheiten operieren liefs, zurückgeführt werden. Solche sind in der Welt des Seienden die Realen. Mit diesen aber war in der Psychologie nichts weiter anzufangen. Sie hat es mit der Welt des Scheins, und zwar den inneren Phänomenen zu thun. Es mufsten daher auch hier Elemente aufgestellt werden, welche die Rolle, die den Realen, den Seelen, in der Metaphysik zufiel, in der Psychologie zu spielen haben. Als solche nun boten sich die Vorstellungen an, die sich, wie es schien, ebenso wie Atome behandeln lassen und in der Herbartschen Psychologie wirklich so behandelt werden. Alle übrigen seelischen Erscheinungen mufsten daher, so gut es ging, aus dem Mechanismus der Vorstellungen abgeleitet werden. Auf diese Weise gestaltete sich die Psychologie zu einer Me-

chanik der Vorstellungen; diese sind bei Herbart und seinen Anhängern die einzigen wahren Seelenkräfte, hinter denen die „Seele“, nachdem sie ihre Schuldigkeit in der Metaphysik gethan, als Sein des Scheins zu figurieren, vollständig zurücktritt. Von einem substanziellen Ich, einem thätigen Selbst, einer freien Selbstbestimmung des Willens kann da keine Rede sein. Das Ich ist Resultat der innigen Verschmelzung und Verflechtung der Vorstellungen, der Schwerpunkt gleichsam eines Vorstellungskomplexes. Es ist klar, dafs das Ich in dieser Annahme nicht über den Vorstellungen stehen, sie nicht mit Freiheit beherrschen kann. Die Freiheit wird zum Scheine, zur Selbsttäuschung. Wie verhängnisvoll eine derartige Psychologie für die Pädagogik werden könne und müsse, ist unschwer zu ermessen. Die Pädagogik verlangt eine wahre und gründliche Erkenntnis der Seele und des Menschen. Irrtümer über das Wesen der Seele und des Menschen führen notwendig zu einer falschen Bestimmung des Endzwecks des menschlichen Lebens und des Zieles der Erziehung. Eine wahre und gründliche Erkenntnis des Seelen- und Menschenwesens aber ist in Herbarts Philosophie, ist auch in unserem Lehrbuch nicht zu finden. Die Herbartsche Theorie schlägt vielmehr dem Zeugnis des Bewufstseins, der inneren Erfahrung geradezu ins Angesicht. Wenn das Selbstbewufstsein die Erscheinung, der Reflex des Seelenwesens ist, so kann dieses nicht ein totes, vermögen- und thätigkeitsloses Reale im Sinne Herbarts sein, das keine Macht über seine Vorstellungen besitzt und starr und unthätig hinter ihnen steht. Vielmehr mufs die Seele als ein selbstthätiges, sich mit Freiheit bestimmendes Wesen mit einer Vielheit von Vermögen und Thätigkeiten anerkannt werden.

Wenden wir uns wieder unserem Lehrbuch zu, so finden wir darin den psychologischen Standpunkt Herbarts in seiner ganzen mechanischen Schroffheit ausgedrückt. Ohne weitere Begründung, nur auf das Wort des Meisters gestützt, beginnt der Verfasser seine kurze Darstellung der einen pädagogischen Hülfswissenschaft, der Psychologie, mit der, wie wir sahen, aus einer materialistisch-mechanischen Metaphysik entspringenden Behauptung: „Das Seelenleben des Menschen ist ein Entwicklungsprozefs, welcher durch die Wechselwirkung zahlloser Elemente zustande kommt. Diese Elemente sind die Vorstellungen. Was die Buchstaben in der Schrift, was die Grundstoffe in der Chemie, was die Zellen in der Physiologie: das sind die Vorstellungen im Seelenleben.“ (S. 20.)

Dem Verfasser genügt es indes nicht, diese durch nichts gerecht-

fertigte, unbewiesene, und doch zugleich für alles Folgende principielle und destruktive Behauptung gläubig aus der Herbartschen Philosophie herübergenommen zu haben. Damit ja kein Zweifel darüber obwalte, dafs in dieser Psychologie die Seele nichts ist, die Vorstellungen aber und ihre Gröfsen- und Stärkeverhältnisse alles sind, erklärt der Verfasser in einer Anmerkung, es bestehe zwischen Zellen und Vorstellungen der Unterschied, dafs jene von innen heraus durch Wucherung und Wachstum, die Vorstellungen dagegen durch äufsere Eindrücke hervorgerufen werden. (A. a. O.) Also die psychologischen Prozesse stehen nach dieser „wissenschaftlichen", „exakten" Psychologie noch tiefer als physiologische, organische Prozesse; sie sind etwas rein Äufserliches, von aufsen (nicht aus einem Seelenvermögen) Entspringendes und daher auch nur äufseren, mechanischen Gesetzen Unterworfenes!

Dem entspricht denn auch die Art und Weise, wie unser Lehrbuch das Selbstbewufstsein definiert. Selbstbewufstsein ist nach des Verfassers Ansicht nicht die Bethätigung eines in seiner Einheit und Einfachheit sich selbst erfassenden und seine Zustände und Thätigkeiten auf sich selbst als deren Grund zurückführenden Seelenwesens, sondern die Identität der wechselnden Formen des Bewufstseins. Bewufstsein selbst aber wird erklärt als die Gesamtheit der Vorstellungen, die ein Mensch in einem Augenblicke hat. Das lebendige Selbst, das aufnehmende und thätige Ich ist also dem Herbartianer nichts weiter als der Faden, an welchem sich die Vorstellungen an einander reihen. Genauer gesprochen ist das Ich nicht einmal dies, sondern die Verkettung und Verschlingung der Vorstellungen in einem idealen Punkte, oder wie wir uns früher ausdrückten, der gemeinsame Schwerpunkt des Vorstellungskomplexes.

Obgleich wir im Bisherigen, dem Gange des Lehrbuches folgend, von nichts als von Vorstellungen vernommen haben; obgleich uns versichert wurde, das gesamte Seelenleben bestehe in Vorstellungen und der Wechselwirkung von Vorstellungen: so werden wir doch auf einmal dahin informiert: „die Entwicklung des Bewufstseins gehe in einer zweifachen Richtung vor sich, nämlich in der Richtung des Geistes und des Gemütes." „Die Geistesbildung umfafst das Vorstellungsleben als solches; sie ist Bildung des Erkennens, der Einsicht, des Verstandes. Die Gemütsbildung bezieht sich auf das Fühlen und Lieben (Wollen); bei jenem waltet die Empfänglichkeit, bei diesem Selbstthätigkeit vor." (S. 21.)

Indem der Verfasser von Geistesbildung und zwar von einer

doppelten, einer Geistes- und Gemüts-Bildung spricht, ist er im Grunde aus der Rolle des Herbartianers gefallen. Er kennt doch nur von aufsen durch die Sinne geschöpfte, also sinnliche Vorstellungen. Mit welchem Rechte spricht er nun plötzlich von Geistesbildung? Die Natur erweist sich eben stärker als die Schulformel. Ohne die Annahme einer Geistes- und Gemütsrichtung kann niemand, auch nicht ein Herbartianer, eine Pädagogik zustande bringen. Der Verfasser tritt dadurch notgedrungen mit den Principien der Herbartschen Psychologie in Widerspruch. Er spricht von „Selbstthätigkeit“ des Gemüts, von Empfänglichkeit für Vorstellungen, ohne sich Rechenschaft zu geben, wer für Vorstellungen empfänglich und wer im Gemütsleben selbstthätig sei. Doch nicht die Vorstellung! Oder sollen wir wirklich annehmen, dafs die Vorstellung fühle, begehre, wolle? Es läge dies in der Konsequenz der Herbartschen Psychologie, in welcher die Vorstellungen die Stelle der Seele und ihrer Vermögen vertreten und thatsächlich als die eigentlichen Seelenkräfte fungieren. Ist es aber nicht die Vorstellung, die fühlt u. s. w., so kann es nur die Seele sein, die vorstellt und begehrt, sich teils receptiv, teils spontan verhält, also verschiedene Vermögen besitzt; Annahmen, mit denen die Herbartsche Psychologie über den Haufen geworfen wird.

Gleich als ob sich der Verfasser des schwachen Augenblicks, in welchem er von der „wissenschaftlichen“ Psychologie abgefallen, bewufst geworden, und sich auf sich selbst und seinen Herbartschen Standpunkt wieder besonnen hätte, versichert er uns gleich darauf: „Vorstellungen sind ursprüngliche, Gefühle und Strebungen abgeleitete Seelenzustände.“ (A. a. O.)

Wie in dieser Äufserung, so erweist sich der Verfasser in der weiteren Darstellung der „wissenschaftlichen“ Psychologie als ein getreuer, auf die Worte des Meisters schwörender Jünger Herbarts.

Der Paragraph vom Ursprung der Vorstellungen beginnt mit dem Orakelspruch: „Es gibt keine angeborene Vorstellungen. Durch diesen wichtigen Satz hat der grofse Brite John Locke der Psychologie und Pädagogik eine neue Zukunft eröffnet.“ Was würde wohl der grofse Leibnitz, der seine bedeutendste philosophische Schrift — die nouveaux essais sur l'entendement humain — zur Widerlegung des Lockeschen Sensualismus schrieb, zu diesem Lobspruche sagen? Allerdings geht auch Leibnitz in der entgegengesetzten Richtung zu weit, wenn er das gesamte Seelenleben in einer von aufsen vollkommen unabhängigen Weise aus dem eigenen Grunde der Seele (unter göttlicher Einwirkung) entspringen und sich entfalten läfst. In der That gibt es keine

eingebornen Vorstellungen. Aber nicht erst von Locke brauchten wir dies zu lernen. Die christliche Philosophie hat dies längst gewufst und schon Aristoteles lehrt, dafs das Material all unserer Erkenntnis aus Erfahrung geschöpft sei. Aber die christliche Philosophie und ihr philosophischer Lehrmeister Aristoteles, sind weit entfernt, deshalb dem Sensualismus eines Locke zu huldigen. Wenn auch nicht die Vorstellungen, so doch das Vermögen, Vorstellungen zu bilden, und zwar nicht blofs sinnliche Vermögen, sondern auch ursprüngliche Geistesvermögen, Verstand und Wille, sind der Seele, unabhängig von äufseren Eindrücken, eigen. Von solchen Vermögen, mit Hülfe deren sich die Seele über die Sinne zu freiem, die Sinnlichkeit und ihren Associationsmechanismus überragendem und sie beherrschendem Geistesleben erhebt, wollen Herbart und seine Schule nichts wissen. Daher rühmen sie Locke und betrachten ihn nicht ganz mit Unrecht als ihren Ahnherrn, verfallen aber ebenso wie Locke und die seinen Fufsstapfen folgenden englischen und französischen Philosophen dem Sensualismus; denn mögen die Herbartianer immerhin von Geist und Wille reden, so verbinden sie mit diesen Worten einen andern als den gewohnten Sinn und setzen folgerichtig den Menschen auf die Stufe eines rein sinnlichen Wesens, auf die Wesensstufe des Tieres herab.

Sind wir nicht ungerecht gegen die Herbartianer? Hören wir, bevor wir endgiltig urteilen! „Auf dem grofsen Umfange — so spricht sich das Lehrbuch über den Unterschied von Mensch und Tier aus — und auf der Bedeutung des Gebietes der erworbenen Seelenzustände beruht die Überlegenheit der Menschennatur im Gegensatz zur starren Angelegtheit des tierischen Wesens.“ (S. 24.) Also nicht auf ursprünglichen Wesensunterschieden und auf entsprechenden, ursprünglichen Vermögen der Menschenseele beruht der Unterschied zwischen Mensch und Tier, sondern auf dem gröfseren Umfang und der fortgeschrittenen Verfeinerung des Vorstellungsmaterials!

Alle unsere Vorstellungen — so orakelt der Verfasser weiter — kommen uns von aufsen zu durch die Sinne. Sie treten als sinnliche Empfindungen in die Seele, wirken hier mannigfaltig auf einander und setzen sich schliefslich in Bewegungen um, durch welche die Seele nach aufsen wirkt. (S. 22.)

In dem vorstehenden Satze können wir nur ebensoviele Irrtümer als Worte entdecken. Keine Vorstellung kommt gänzlich von aufsen, durch die Sinne; denn jede Vorstellung setzt ein specifisches Vermögen in der Seele, sei es in ihr allein (wie die intellektuelle Vorstellung) oder in ihr gemeinschaftlich mit dem

Leibe (wie die sinnliche Vorstellung), voraus. Und wie sollen wir uns die Umsetzung von Vorstellungen in körperliche Bewegungen denken? Eine solche Umsetzung ist schlechterdings undenkbar. Die Vorstellung bringt keine Bewegung hervor, geschweige denn, dafs sie sich in eine solche „umsetzt". Vielmehr erregt die Vorstellung das Begehren, und nur das aktuelle Begehren bewirkt eine Bewegung, setzt sich aber ebensowenig in eine solche um, als die Vorstellung; denn körperliche, örtliche Bewegung ist etwas gänzlich von einer psychischen Thätigkeit, wie Vorstellung und Begehren, Verschiedenes. Und trotz dieser sinnlosen und unbeweisbaren Behauptungen sind die Herbartianer Vertreter einer wahrhaft wissenschaftlichen Psychologie und Pädagogik!

Hören wir weiter! „Der nächste Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung ist der eigene Körper. Sein Gesamtbefinden kündigt sich uns durch einen breiten Strom von Körperempfindungen an, welche in ihrer Gesamtheit die dunkle, aber stark betonte Lebensempfindung bildet." „Die zahllosen, dunklen und ebendeshalb auch unbezeichneten Körperempfindungen einerseits, dann die Sinnesempfindungen andererseits, als da sind Farben, Gerüche, Geschmäcke, Arten der Glätte und Rauheit, der Härte und Weichheit, sowie Grade der Wärme bilden das geistige (!) Material, aus welchem sich durch einen allmählichen Bildungsprozefs alle höheren Gebilde des Seelenlebens entwickeln." (S. 23.)

Dafs der nächste Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung der eigene Körper sei, ist durch keine Erfahrung zu begründen. In dem, was der Verfasser Lebensempfindung nennt, sind verschiedene Arten von Wahrnehmungen und Empfindungen zusammengeworfen. Der innere Sinn bethätigt sich nur zugleich mit den und sachlich (nicht zeitlich) sogar später, als die äufseren Sinne, weil in Abhängigkeit von ihnen. Jene Annahme des Verfassers erklärt sich aus der Verwechslung des über die ganze Körperoberfläche verbreiteten Tast- oder Gefühlssinns mit dem inneren Sinne oder dem Gemeinsinn, mit welchem wir die äufseren Sensationen, unter ihnen auch die des Tast- oder Gefühlssinnes wahrnehmen. Wenn aber Körper- und Sinnesempfindungen als geistiges Material bezeichnet werden, woraus sich alle höheren Gebilde des Seelenlebens angeblich entwickeln, so liegt hierin ein Mifsbrauch des Wortes: „geistig"; denn das Material, von dem der Verfasser redet, ist ein sinnliches, aus welchem durch einen „allmählichen Bildungsprozefs" schlechterdings nichts anderes als eine verfeinerte Sinnlichkeit, nicht aber Geist und Geistesleben hervorgehen können.

Folgen wir dem Verfasser auf seinen weiteren Gängen, so werden wir zunächst über die Anschauungen unterrichtet. „Die Gesamtheit der Sinnesempfindungen, die sich auf einen und denselben äufseren Gegenstand beziehen, ist die Anschauung dieses Gegenstandes.“ (S. 26.) Dagegen mufs eingewendet werden, dafs Empfindungen durch blofse Verbindung nicht zu Anschauungen werden können, wenn sie nicht schon ursprünglich Wahrnehmungen, d. h. nicht nur subjektive Zustände, sondern objektive Erkenntnisse sind. Ferner ist die Beziehung auf einen Gegenstand ohne die Einheit des Bewufstseins und des Subjekts, das die verschiedenen Eindrücke in eins zusammenfafst, nicht möglich. Denn unter der Voraussetzung, dafs ursprünglich nur Empfindungen gegeben sind, erscheint weder die Beziehung auf ein äufseres Objekt überhaupt, noch die auf ein und dasselbe Objekt begründet.

Mit dem Abschnitte über die Gemütsseite des Kindes und die Bedingungen der Gemütsbildung (S. 28 ff.) sind wir bei einem der schwächsten Punkte der Herbartschen Psychologie und Pädagogik angelangt. Den tieferen Grund der Zurückführung des Fühlens und Begehrens auf Vorstellungen haben wir bereits aufgezeigt. Er liegt in der materialistisch-mechanischen Grundrichtung der Herbartschen Philosophie. Gleichwohl wiederholen unsere „wissenschaftlichen“ Pädagogen die betreffenden Theorieen mit einer verblüffenden Unbefangenheit. Als ob es sich um ganz selbstverständliche, allgemein von den Vertretern der Wissenschaft anerkannte Dinge handelte, erklärt der Verfasser des Lehrbuchs: „Die Gefühle sind nichts Selbständiges, sie bestehen nur an und mit den Vorstellungen. Durch das Zusammentreffen der letzteren wird nämlich die vorstellende Kraft der Seele (also doch ein Seelenvermögen!) bald erhoben, bald herabgedrückt; im ersteren Falle erfahren wir eine Förderung, im letzteren eine Hemmung unseres Vorstellens. Das Innewerden einer Förderung unseres Vorstellungslebens ist ein Lustgefühl, das Innewerden einer Hemmung desselben ein Unlustgefühl. Es ist natürlich (?), dafs die Vorstellungen die auf ihnen lastende Hemmung zu überwinden und das mit ihnen verbundene Unlustgefühl zu beseitigen suchen. Dadurch verwandelt sich die Gemütslage in ein Streben, welches als Begehren auf bestimmte Gegenstände gerichtet ist. Wenn es, von der Einsicht geleitet, diese Gegenstände zu erreichen versteht, wird es zum Wollen, welches in Handlungen und Thaten nach aufsen tritt.“ (S. 28.)

Es ist hier nicht der Ort, auf das Wesen der Gefühle und

im besondern auf die Frage einzugehen, ob die Gefühle zur Annahme eines besondern Seelenvermögens wie Vorstellen und Begehren berechtigen und zwingen. Für die Beurteilung der Herbartschen Ansicht von der abgeleiteten Natur des Fühlens und Begehrens, d. i. der Annahme, dafs sie nur Zuständlichkeiten der Vorstellungen, nicht aber Zustände und Thätigkeiten der auf die vorgestellten Objekte reagierenden Seele seien, kommt die gestellte Frage nicht in Betracht. Denn in allen Fällen ist die Unmöglichkeit, das Begehren auf Vorstellungen zurückzuführen, über jeden Zweifel erhaben. Nimmt man hinzu, dafs die Gefühle der Lust und Unlust Zustände sind des Begehrungsvermögens, nicht der Vorstellungen, die solche erregen, nicht aber haben können, so erscheint sowohl die Reduktion des Begehrens als auch die des Fühlens auf Vorstellungen als der Wahrheit widersprechend. Aus diesem Grunde hat es denn auch von verschiedenen Seiten her an Widerspruch gegen die Herbartsche Theorie nicht gefehlt. Um so mehr aber mufs man staunen, dafs eine Theorie, die das Seelenleben vollständig mechanisiert und zu einer Statik und Mechanik der Vorstellungen, die „gehemmt", „gehoben", ins Gleichgewicht gebracht werden (Ausdrücke, die, auf das Seelenleben angewendet, kaum erträglich sind, wenn sie bildlich verstanden werden, im eigentlichen Sinne genommen aber den schärfsten Widerspruch herausfordern), wie eine solche Theorie, sage ich, in der Pädagogik Aufnahme finden konnte.

Die Ansicht, Fühlen, Begehren, Wollen seien abgeleitete Erscheinungen, ist nicht blofs als eine Folgerung aus falschen Prämissen, aus einem unhaltbaren, die mehrfache Qualität eines Seienden ausschliefsenden Seinsbegriff, grundlos und willkürlich, sondern auch nachweisbar falsch, wie wir sogleich zeigen werden.

In der Zurückführung des Begehrens auf aufstrebende Vorstellungen liegt, wie Trendelenburg (Hist. Beiträge a. a. O. S. 116 ff.) bemerkt, eine Verwechslung der Wirkung mit der Ursache. Das Streben, Begehren treibt Vorstellungen empor, drückt sie nieder, ist aber nicht selbst aufstrebende Vorstellung. „Wie könnten, so frägt ebenderselbe, die Vorstellungen, die sich hemmen, oder die Vorstellungen, die sich einander befördern, empfinden? Durch den zweideutigen Ausdruck „Spannung" suchen die Herbartianer einen Schein von Wahrheit für die Behauptung, Gefühl sei ein Attribut der Vorstellung, hervorzubringen. Verschmelzung und Hemmung aber genügen nicht, um das Angenehme, Harmonische und das Unangenehme zu erklären. Nicht selten fordert die Harmonie die Distinktion der zum Ganzen sich

fügenden Teile; nicht selten entspringt sie dem Gegensatze. Die Vorstellung, die fühlt, Lust und Unlust empfindet, ist eine falsche Personifikation.“ Das wirklich Empfindende ist die vorstellende Seele, welche sowohl die Vorstellung als auch die Lust und Unlust, die sie erregt, in sich erlebt; die Seele, die bei Herbart, dem alle Thätigkeiten nur aus dem Zusammen der einfachen Wesen resultieren, die Vorstellungen nicht einmal hat.

Diese einfache, durch die innere Erfahrung verbürgte psychologische Wahrheit erscheint freilich dem Herbartianer nicht „exakt“ und „wissenschaftlich“ genug, da sie sich nicht in einer mathematischen Formel ausdrücken läfst. Um so mehr aber, sollte man meinen, müfste der Pädagoge, der Erzieher daran festhalten. Denn was ist eine Erziehung ohne Anerkennung einer fühlenden und wollenden, wollend sich selbst bestimmenden und ihren Vorstellungslauf nach Principien und Maximen, nach Gesetzen und Regeln zum erkannten Ziele leitenden Seele?

Trendelenburg macht auf das idealistische Element in der Herbartschen Auffassung des Begehrens und Wollens aufmerksam. Das Streben und Wollen hat nach Herbart sein Objekt ausschliefslich in der Seele, sie will nur die Vorstellung, nicht den vorgestellten Gegenstand; die sinnliche Gegenwart des letzteren ist nur Mittel, nicht Gewolltes. Nebenbei sei der Egoismus zu beachten, dem hiermit Thür und Thor geöffnet sei. Gegen diese Herbartsche Auffassung müsse geltend gemacht werden, dafs die Seele im Begehren bedürftig ist. Sie begehrt z. B. nicht die Vorstellung von der Ernährung, sondern die Ernährung selbst. Wie die Vorstellung nicht sich selbst, sondern einen Gegenstand vorstellt, so sucht die Seele im Begehren Hülfe in einem äufseren Sein oder Bestimmung eines äufseren Seins nach ihrer Richtung. „Der Vorgang des Begehrens endet nicht in dem Siege einer aufstrebenden Vorstellung, sondern in dem Besitz eines Objektes. Das Begehren regt und bewegt die Vorstellung, um des Objektes habhaft zu werden. Im Begehren liegt ebensoviel, wenn nicht mehr Bürgschaft des Realismus, als in der sinnlichen Vorstellung.“ (Hist. Beitr. S. 117.)

Wie nicht die Vorstellung der Ernährung, sondern die wirkliche Ernährung angestrebt wird, so gilt dasselbe auf den höheren Stufen des Seelenlebens. Nicht die Vorstellung der Unsterblichkeit der Seele, nicht die Vorstellung eines persönlichen Gottes, nicht die Vorstellung von einem unendlichen Gute, bilden den Gegenstand des Verlangens und der Liebe der gläubigen Seele; und der Trost, den diese aus dem Umgang mit Gott, aus dem Gebete schöpft, würde sofort in bittere Enttäuschung sich ver-

wandeln, wenn es gelänge, ihr die Überzeugung beizubringen, dafs sie im Augenblicke der höchsten religiösen Erregung nicht mit Gott, sondern mit ihrem eigenen Vorstellungsgebilde sich beschäftige.

Dieser Idealismus der Herbartschen Psychologie beweist jedoch nichts gegen den von uns erhobenen Vorwurf des Sensualismus und Materialismus. Denn die Vorstellung, die Herbart mit dem vorgestellten Gute verwechselt, bleibt in allen ihren Transformationen sinnlich und materiell; denn wie Gefühle und Begehrungen, so sind nach Herbart, wie wir wissen, auch Verstand und Vernunft aus der Verbindung und wechselseitigen Einwirkung der sinnlichen Vorstellungen abgeleitete Phänomene.

Die Vorstellungen verhalten sich im Sinne Herbarts genau wie die Atome Demokrits und Epikurs. Wie diese infolge ihrer verschiedenen Gestalten u. s. w. steigen und fallen, sich hemmen und fördern, durchschlüpfen oder hängen bleiben, mittels ihrer Haken und Häkchen sich ineinander verflechten u. s. w., so auch die Vorstellungen. Hieraus wird das Wiederauftreten, die „Reproduktion" verdunkelter Vorstellungen, hieraus die Reihenbildung, an deren Mechanismus die Herbartianer grofses Wohlgefallen haben, erklärt: ein Vergnügen, das man ihnen gestatten könnte, wenn sie nur die höheren, geistigen Seelenthätigkeiten von dem niederen Vorstellungslaufe und seinen gewohnheitsmäfsigen Associationen zu unterscheiden und die Selbstthätigkeit der Seele über dem Mechanismus gewohnter Verbindungen sinnlicher Vorstellungen und gegen ihn zu wahren wüfsten.

Die völlige Befangenheit in einer mechanischen Denkweise zeigt die von der willkürlichen Aufmerksamkeit gegebene Erklärung. Nach unserem Lehrbuche kommt die willkürliche Aufmerksamkeit dadurch zustande, dafs einer neu eintretenden, wenn auch schwachen Vorstellung aus verschiedenen Gegenden des Bewufstseins Reproduktionshülfen zuströmen, welche diese Vorstellung heben und zum Mittelpunkt des Aufmerksamkeitskreises machen. (S. 39.) Also ein mechanischer Prozefs, bei welchem die Seele vollkommen unbeteiligt ist, eine willkürliche Aufmerksamkeit ohne jemand, der aufmerkt, ohne Wille und Willkür.

Das Gedächtnis wird in die zwei Funktionen des Behaltens und Wiedergebens unterschieden und im allgemeinen definiert als das Vermögen der unveränderten Reproduktion. In dieser Erklärung ist die wahre Natur des Gedächtnisses verkannt. Dem Gedächtnis wesentlich ist die Beziehung auf die Vergangenheit, auf die gehabte Wahrnehmung oder Vorstellung;

die einfache, unveränderte Reproduktion ist nicht genügend. Das Wiedergeben aber oder die Erinnerung (was der Verfasser als absichtliches Wiedergeben bezeichnet — absichtlich ohne Absicht, wie willkürliche Aufmerksamkeit ohne Willkür) enthält überdies ein logisches Element, da ein absichtliches Besinnen ohne eine Art von schliefsender Thätigkeit nicht ausführbar ist.

Die Bemerkung über das Lernen (S. 42), das dadurch zustande kommen soll, dafs man den Lehrstoff in Reihen bringt und die Anfangspunkte der Reihen an geläufige Vorstellungen anknüpft, ist trotz der in einer Anmerkung beiläufig vorgebrachten Unterscheidung des mechanischen und judiciösen Gedächtnisses wiederum ganz in dem die Herbartsche Psychologie beherrschenden Sinne gehalten.

Dasselbe gilt von derErklärung der Einbildungskraft. Lassen wir das Lehrbuch selbst reden! „Im Verlaufe des Vorstellens werden die Vorstellungen verschiedener Zeitperioden mannigfach durcheinander gemengt, so dafs die Reproduktion nicht mehr den Charakter der Wiedergabe des Alten, sondern vielmehr der Hervorbringung des Neuen an sich trägt . . . . Das Vermögen der veränderten Reproduktion nennt man die Einbildungskraft“ (S. 44). Wenn hier und auch sonst von Vermögen die Rede ist, so geschieht dies im Widerspruch gegen die an die Spitze der Psychologie gestellte Behauptung, dafs es kein Seelenvermögen, sondern nur Vorstellungen und Verhältnisse von Vorstellungen gebe. Aber auch der Herbartianer erfährt an sich, was dem Skeptiker begegnet, dafs die Natur stärker ist, als die Theorie.

Eine hervorragende, ja die wichtigste Stelle in der „wissenschaftlich-exakten“, d. h. nach der bescheidenen Ansicht der Herbartianer, Herbartschen Pädagogik spielt die „Apperception“. Sie ist die Geburtsstätte des Denkens. Sie bildet die Brücke, die über den sinnliches Vorstellen und geistiges Denken trennenden Abgrund unmerklich hinüberführen soll. Denn das Denken, sagt uns der Verfasser, ist nichts als eine Art von Apperception. (S. 52 Anm. 1.) Die Apperception ist das Umgewandeltwerden einer neuen Vorstellung durch eine ältere, ihr an Macht überlegene. Damit wäre das Geheimnis der „Menschwerdung“, mit welchem Materialisten und Darwinisten sich quälen, vom Standpunkt der „exakten“ Wissenschaft gelöst. Aus dem Tiere wird ein Mensch, aus der sinnlichen Vorstellung wird Gedanke, aus Sinn Verstand durch den einfachen Vorgang der Apperception, der durch physiologische Prozesse erläutert wird. „Dieser Prozefs ist eine Art Assimilation der neueren Vorstellung an die

ältere. Wie die Aufnahme der Speisen zur Verdauung derselben, so verhält sich die Perception zur Apperception. (S. 51.) Da Denken, wie wir hörten, eine Art von Apperception ist, Apperception aber eine Art von Verdauung, so gestaltet sich die Sache so einfach, daſs auch der Einfältigste die Natur und den Ursprung des Denkens versteht. Daher sich gewissen Köpfen die Herbartsche Philosophie so sehr empfiehlt; denn was Verdauung ist, das glauben sie, da sie es ja täglich prakticieren, gründlich zu verstehen.

„Die Apperception," wird uns gesagt, „besteht darin, daſs sich das schwächere a nach dem stärkeren b richten muſs." (S. 51.) Ferner: „Appercipierende Vorstellungen sind jene, die unter dem Namen von Erfahrungen, Begriffen, Grundsätzen, Gesichtspunkten, Lieblingsvorstellungen, Gewohnheiten u. dgl. unsere Auffassung der Auſsenwelt bestimmen." Woher nun aber Begriffe, Grundsätze, woher diese Elemente unserer höheren Vorstellungs- oder Gedankenwelt? Hierauf vermissen wir die Antwort, wenn nicht etwa das folgende sie enthalten soll: „Mittelst der Apperception kommt die psychologische Bildung zustande. Die Fülle des Erfahrungsstoffes, den uns die Sinne bieten, kann auf keine andere Weise gegliedert und zusammengefaſst, d. h. gebildet werden, als dadurch, daſs Verwandtes auf Verwandtes bezogen, das Neue an das Alte angeknüpft, vieles unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt gefaſst, vor allem aber das Besondere und Einzelne dem Allgemeinen untergeordnet wird. Dies ist ein Verdichtungsprozeſs der Vorstellungen, an dem sich einerseits das Denken in der Form des Urteils, andererseits die Sprache durch Zusammenfassung mittelst der Namengebung beteiligt." (A. a. O.)

Die Sprache, die Namengebung also soll erklären, wie aus Vorstellungen Begriffe werden; mit andern Worten, die allgemeine, intellektuelle Vorstellung, die Quelle all unserer höheren Erkenntnisse, das auszeichnende Merkmal des Menschen, durch das er sich als Vernunftwesen kundgibt, ist nichts weiter als ein Name, mittels dessen wir verwandte Erscheinungen zusammenfassen. Dieser Nominalismus ist die notwendige Konsequenz der Herbartschen Leugnung der Seelenvermögen und der ausschlieſslichen Annahme von auſsen angeregter sinnlich-materieller Vorstellungen. Und wie sinnlich und materiell ist es, die „psychologische Bildung" als einen Verdichtungsprozeſs aufzufassen! Wenn dabei das Denken in der Form des Urteilens sich beteiligen soll, so dürfen wir keineswegs glauben, daſs eine höhere Seelenkraft über dem Material der Sinnesvorstellungen

schalte und walte; denn wir werden sogleich dahin belehrt, das Urteilen sei ein Unterordnen des Unbekannten unter das Bekannte, des Neuen unter das Alte, des Besonderen unter das Allgemeine (als ob es ein selbständiges Allgemeines oder Intelligibles dieser Psychologie zufolge überhaupt gäbe!), des Vielen unter das Eine, des Subjektes unter das Prädikat. Es ist hier von einem Subsumieren die Rede und wird somit die Vorstellung erweckt, als ob der Seele eine Denkthätigkeit zugeschrieben würde. Bei näherem Zusehen aber haben wir es wieder mit einem rein mechanischen Vorgang des Anziehens und Abstofsens zu thun. Die schwächere Vorstellung wird von der stärkeren angezogen, die Vorstellungen verdichten sich, ähnliche Vorstellungen werden verschmolzen, das Alte ergreift das Neue u. s. w.; denn — so schliefst der Verfasser — dieses Unterordnen (d. h. das Urteilen) geht in der Form der Apperception vor sich, wobei das Prädikat die ältere, allgemeinere, appercipierende Vorstellung bildet. (S. 52.)

Sollen wir diese widersinnigen Behauptungen der Herbartschen Psychologie widerlegen? Es genüge, auf eine einzige, unleugbare, schon von Aristoteles hervorgehobene Thatsache, in welcher sich der tiefgreifende Unterschied des Intelligiblen vom Sinnlichen und noch mehr vom Mechanischen deutlich manifestiert, die Aufmerksamkeit zu lenken. Weit entfernt nämlich, dafs die schwächere intellektuelle Vorstellung mit der stärkeren lichtvolleren verschmilzt oder durch sie verdunkelt wird, schärft sich vielmehr das geistige Auge durch den Umgang mit dem im höheren Grade Intelligiblen für die feinsten Unterschiede und das minder Intelligible. — Unter der Herbartschen Voraussetzung aber wäre ein Urteil überhaupt unmöglich; denn wenn die Vorstellungen sich verdichten und verschmelzen, können Prädikat und Subjekt nicht miteinander verglichen werden. Eine Vergleichung nämlich kann nur dann stattfinden, wenn die zu vergleichenden Termini rein für sich aufgefafst werden, also nicht in eins fliefsen und verschmelzen. Der allgemeine Begriff aber besitzt einen von der entsprechenden sinnlichen Vorstellung ganz verschiedenen Inhalt, indem er das reine Wesen, z. B. des Dreiecks, des Kreises, überhaupt desjenigen enthält, wovon die sinnliche Vorstellung nur die Erscheinung repräsentiert.

Sollte noch ein Zweifel über die wahre Meinung unseres Lehrbuchs und darüber, dafs das Denken als ein mechanischer Vorgang aufgefafst werde, obwalten, so wird derselbe schwinden müssen, wenn wir die in den Anmerkungen aufgenommenen Citate aus Anhängern der Herbartschen Schule ins Auge fassen.

Das eine lautet: „Die Apperception beruht darauf, dafs neu auftretende Vorstellungen früher gewonnenen entgegenkommen und mit ihnen Verbindungen eingehen. Werden die bereits vorhandenen Vorstellungen zum Empfang der neuen vorbereitet, die störenden zurückgedrängt, die fördernden herangerufen, so treten die neuen sogleich an ihren rechten Platz, gehen die richtigen Verbindungen ein und wird dem Nichtverstehen, das auf mangelnder, und dem Mifsverstehen, das auf falscher Apperception beruht, vorgebeugt.“ (S. 52.)

Das zweite Citat spricht sich über das Verhältnis der Apperception zum Unterricht aus. „Auf geschickter Einleitung von Apperceptionen beruht die Kunst des Unterrichts; das Neue, dem sich freisteigende Vorstellungen zur Apperception darbieten, wird innerlich erfafst und bleibt hängen, das kalte Anstaunen, bei dem dem Schüler die Gedanken vergehen, ist die dem wahren Lernen feindlichste Stimmung.“ (A. a. O.) Wirklich? Ist denn nicht das Staunen, die Verwunderung, die übrigens weder kalt noch warm ist, vielmehr der erste Schritt zur Wifsbegierde, die dem Angestaunten auf den Grund zu kommen sucht, und damit auch der erste Schritt zum Wissen selbst?

Dafs unter solchen Umständen auch die Kunst des Unterrichtes zum Mechanismus wird, ist leicht einzusehen und daher begreiflich, dafs die Herbartianer die längst geübte Methode, die in einer nach dem Gegenstande variierenden Abwechslung von Analyse und Synthese besteht, verballhornen und sie durch die Zerfällung des Unterrichtsstoffes in kleinste „methodische Einheiten“ zu einer auf alles gleichmäfsig anwendbaren Schablone herabsetzen.

Wie die Herbartsche Psychologie einen wesentlichen Unterschied des sinnlichen Vorstellens vom Denken nicht kennt, so unterscheidet dieselbe auch nicht zwischen sinnlichem Begehren und Wollen. Das Wollen, sagt unser Lehrbuch, ist eine Begierde, verbunden mit der Einsicht in die Erreichbarkeit des Begehrten. (S. 48.) Vom freien Wollen, der Willensfreiheit, ohne welche es weder eine Sittlichkeit noch eine Erziehung gibt, schweigt das Lehrbuch überhaupt (denn die Idee der inneren Freiheit, von der im Abschnitt über die Ethik die Rede ist, bedeutet, wie wir sehen werden, etwas ganz anderes) und vom Herbartschen Standpunkt mit Recht. Denn wie soll eine Maschine, was das Seelenleben nach der Herbartschen Theorie ist, zu einer freien Selbstbestimmung gelangen? Gleichwohl folgt in völlig unvermittelter Weise auf den Abschnitt von der Apperception ein anderer über Charakterbildung (S. 53). Der Charakter

wird definiert als die vollständige Konsequenz des sämtlichen Wollens und Handelns durch Unterordnung desselben unter praktische Grundsätze und dieser wieder unter einen obersten praktischen Grundsatz. Erläuternd wird hierzu bemerkt: „Sind sämtliche praktische Grundsätze im Einklange mit dem Sittengesetze und steht an der Spitze derselben das Gewissen, so ist der Charakter ein sittlicher.“ (S. 55.)

Wir fragen: Sittengesetz, Gewissen? Wo findet sich für diese Dinge Raum in der Herbartschen Philosophie und Pädagogik? Bisher haben wir nur von einem Mechanismus drängender und schiebender, gehemmter und geförderter Vorstellungen vernommen. Wir sind demnach beim zweiten Teile unserer Aufgabe angelangt: der Untersuchung über Herbarts Ethik als der zweiten, auch von unserem Lehrbuch adoptierten pädagogischen Hülfswissenschaft.

II.

Die zweite Hülfswissenschaft der Herbartschen Pädagogik oder die Ethik.

Die bisherigen psychologischen Untersuchungen sind, wie es scheint, nicht geeignet, ein sehr günstiges Vorurteil für die „Ethik“ der Herbartianer zu erwecken. Doch halten wir mit unserem definitiven Urteil noch zurück, um so mehr, da Herbart versichert, die Ethik von anderweitigen Voraussetzungen unabhängig auf ihren eigenen Grund zu stellen. Noch sei die Bemerkung angebracht, dafs es uns hier um eine Kritik der Herbartschen Ethik nur insoweit zu thun ist, als dieselbe in die pädagogischen Lehrbücher eingedrungen ist, als deren typischer Repräsentant uns die Lindnersche allgemeine Erziehungslehre zum Gebrauche an den Bildungsanstalten für Lehrer und Lehrerinnen gilt.

Die wichtigste Bestimmung eines pädagogischen Systems ist offenbar die des Erziehungszweckes. Hierüber kann kein Zweifel bestehen. Hören wir also, wie Lindner den Erziehungszweck bestimmt. Er unterscheidet einen doppelten Erziehungszweck, einen formalen und einen sachlichen. Der formale Erziehungszweck ist die Selbständigkeit des Zöglings, der sachliche aber ist kein anderer als die Bestimmung des Menschen. (S. 57.) Wir stehen also vor der entscheidenden Frage: Welches ist die Bestimmung des Menschen, des Menschen als solchen, jene allgemein menschliche Bestimmung, von welcher der Verfasser selbst sagt, dafs der einzelne ihre Erreichung unter den

mannigfaltigsten Lebensformen anstreben kann, wenn er hierbei nur seinem besseren Selbst nicht ungetreu wird.

Der Katechismus, der auch den Lehrern und Lehrerinnen, die herbartisch-wissenschaftlich vorgebildet werden, in die Hand gegeben wird, und den sie, wenn auch unter geistlicher Leitung den Kindern erklären sollen, enthält die Frage an das Kind: Wozu bist du auf Erden? und gibt darauf die Antwort: Um Gott zu erkennen, ihn zu lieben, ihm zu dienen und dadurch selig zu werden. Für die Pädagogen der Schule Herbarts ist diese Antwort nicht exakt, nicht wissenschaftlich, sie wissen die Sache besser. Die Antwort der „wissenschaftlichen" Pädagogik nun lautet dahin: „Die eigentliche Bestimmung des Menschen auf Erden ist das sittliche Ideal." (S. 58.) Dies klingt nun allerdings sehr wissenschaftlich und wir begreifen, wie bei Nennung dieses Wortes ein heiliger Schauer wie ein erhabenes Wehen aus einer idealen Welt die Brust des modernen Volksschulpädagogen durchdringt und sein Herz höher schlagen macht. Also die Bestimmung des Menschen ist das sittliche Ideal! Was ist aber das sittliche Ideal? Wir werden über das sittliche Ideal dahin belehrt, dafs die wissenschaftliche (natürliche) Ethik den Inhalt desselben in einer Reihe von Musterbegriffen erblickt, nach denen sich die Beurteilung des Wollens in allen Fällen des menschlichen Lebens richtet. (S. 58.) Diese Musterbegriffe der „wissenschaftlichen Ethik" sind, wie Herbart „nachgewiesen" hat (H. Lindner versichert es wenigstens den angehenden Lehrern und Lehrerinnen und als Herbartianer mufs er es wohl wissen) folgende fünf: Gewissenhaftigkeit, Vollkommenheit, Wohlwollen, Recht und Billigkeit. (A. a. O.)[1]

Betrachten wir, bevor wir auf diese Ideen der Herbartschen Ethik näher eingehen, noch einmal die Art und Weise, wie unser Lehrbuch sich über das Erziehungsziel, die Bestimmung des Menschen, ausspricht. Wenn in irgend einem Punkte, so mufs man in der Auffassung des Zieles von einem Pädagogen volle Klarheit und Bestimmtheit verlangen. Der die Erziehung durchwaltende Geist, die Wahl der anzuwendenden Mittel, kurz alles, was für die Erziehung von Bedeutung ist, wird hiervon abhängen. Nun herrscht aber gerade in diesem Punkte in

[1] Die Herbartianer halten viel auf Zahlen und haben es zuwege gebracht, ihre Weisheit an den Fingern abzuzählen: 1 Erziehungsziel, 2 Hülfswissenschaften, 3 Hauptteile, 4 formale Stufen, 5 Ideen, 6 Interessen, wozu, um die heilige Sieben vollzumachen 7 Widersprüche gefügt werden könnten, die sich ohne Mühe aus den Herbartschen Schriften zusammenraffen liefsen.

unserem Lehrbuch die gröfste Unbestimmtheit und Verschwommenheit. Die gastlichen Hallen der Herbartschen Pädagogik sind so weit, dafs darin alle Arten von Erziehung, die humanistische, atheistische, materialistische Raum finden können. Ob in dieser Gesellschaft auch die christliche Erziehung zu bestehen vermöge, darüber werden wir alsbald zu urteilen imstande sein.

Der Verfasser des Lehrbuchs drückt sich über die Bestimmung des Menschen oder das sachliche Erziehungsziel in folgenden Worten aus: „Für den positiven Inhalt dieser allgemein menschlichen Bestimmung hat die Sprache verschiedene Namen, welche jedoch nur verschiedene Ansichten eines und desselben Gegenstandes sind. Tugend, Sittlichkeit, Humanität (Menschlichkeit), Gottähnlichkeit, Selbstthätigkeit im Dienste des Wahren und Guten (Diesterweg), christliche Civilisation (Schwarz), harmonische Entwickelung der menschlichen Geisteskräfte (Pestalozzi, Niemeyer, Dittes), sittliche Gestaltung des Lebens (Waitz), Charakter der Sittlichkeit, sind nur verschiedene Seiten, von denen wir das sittliche Ideal als die eigentliche Bestimmung des Menschen auf Erden auffassen.“ (S. 58.)

Da hiernach der Verfasser sich für die Formel des „sittlichen Ideals“ entscheidet und den Inhalt dieses Ideals in den fünf sittlichen Idealen bestehen läfst, so wird sich unsere Aufmerksamkeit den „sittlichen Ideen“ zuwenden müssen.

Vor allem sei bemerkt, dafs nach Herbart das Sittliche nur ein Teil, ein Ausschnitt gleichsam des Ästhetischen ist. Das Ästhetische wird dem Harmonischen, das Sittliche dem Harmonischen in den Willensverhältnissen gleichgesetzt. Die sittlichen Ideen sind daher blofse Formen und Verhältnisse der Übereinstimmung. Die Herbartsche Ethik, so unabhängig sie sich auch vorgeblich von Metaphysik und Psychologie stellt, trägt aus diesem Grunde denselben starren, mathematischen Charakter, wie die gesamte Herbartsche Philosophie an sich. Ihre Übereinstimmung oder Harmonie, die eine bestimmte Art des ästhetischen Wohlgefallens, des unbedingt Wertvollen oder desjenigen, was den unbedingten Wert der Person selbst bestimmt, erzeugen soll, ist die Harmonie einer starren, seelen- und ausdruckslosen Statue, deren schöne Linien und Verhältnisse ein kaltes, interesseloses Wohlgefallen hervorzubringen, niemanden aber zu rühren und zu bewegen vermag. Die Herbartsche Ethik ist der stoische Gleichmut, in die Sprache einer mathematischen, mechanischen Ästhetik übersetzt. Sie vermag deshalb weder eine befriedigende Tugend-, noch Pflichten-, noch Güterlehre zu begründen. Infolge

dieses Formalismus, dieser Ziel- und Inhaltslosigkeit weifs Herbart weder die Freiheit, noch die Vollkommenheit, noch irgend eine andere seiner „sittlichen Ideen" richtig zu bestimmen. Die Freiheit (auch in dem Sinne, in welchem Herbart das Wort nimmt), ist etwas ganz anderes und tiefer Gründendes, als die innere Übereinstimmung des individuellen Wollens mit dem individuellen Urteil. Die Vollkommenheit aber ist nicht konkret denkbar ohne einen bestimmten Inhalt, ohne einen anzustrebenden höchsten Zweck. (Trendelenburg a. a. O. S. 122 ff.)

Wenn den Anhängern Herbarts unter den Pädagogen diese Ethik gleichwohl in einem günstigen Lichte erscheint, so verdankt sie dies nur den von Herbart beibehaltenen schönen Worten, bei welchen sich jeder denken mag, was ihm beliebt. In allen Fällen leisten diese Worte einen wertvollen exoterischen Dienst. Man kann sie bequem den Angreifern, die das klappernde Gespenst hinter den purpurnen Lappen zu entlarven wagen, als schützenden Schild entgegenhalten.

Herbart stellt sich in der Bestimmung und Ableitung der sittlichen Ideen auf den rein formalen Standpunkt Kants; es ist die Form, wenn auch von einer neuen Seite, d. i. ästhetisch aufgefafst, in welche das Wesen des Sittlichen gesetzt wird, nämlich die Form des harmonischen Verhältnisses (Trendelenburg a. a. O. 124 ff.). Wenn nun das Schöne nach einer bekannten Definition dasjenige ist, dessen Anblick gefällt, so ist es von seiten Herbarts konsequent, dafs er in der praktischen Philosophie den Nachdenkenden auf den Standpunkt des freien Zuschauers stellt. Hieraus ergibt sich ihm folgende Ableitung der „sittlichen Ideen". Wenn Wille und Urteil übereinstimmen, so bezeichnen wir diese Harmonie mit der Idee der innern Freiheit. Aus der Vergleichung des Gröfseren mit dem Kleineren, wobei jenes als Mafs dient, wohin dieses gelangen soll, resultiert die Idee der Vollkommenheit. Wird über den Einzelnen hinaus zu dem Verhältnis, in welchem er zu andern steht, fortgegangen, so ergibt die Einstimmung zweier Willen die Idee des Wohlwollens. Berücksichtigt man die Möglichkeit des Streites zwischen verschiedenen Willen, so entspringt die Idee des Rechtes, d. i. der Einstimmung mehrerer Willen als Regel gedacht, die dem Streit vorbeuge. Wird der Wille zur That, so resultiert die Idee der gebührenden Vergeltung, damit die That als Störerin nicht mifsfalle, d. i. die Idee der Billigkeit. Die That nämlich als Störerin heischt Aufhebung, die nur durch Vergeltung geschehen kann. Vergeltung ist das Symbol, worin sich das Mifsfallen ausdrückt. Hergestellt ist die Harmonie, wenn die Vergeltung

eine gebührende ist. Wir erhalten also als letzte Idee die der Billigkeit oder der gebührenden Vergeltung (Trendelenburg a. a. O. 134 ff., wo auch die Belegstellen in Herbarts W. W. bezeichnet sind).

Diese ursprünglichen Ideen liegen den gesellschaftlichen zu Grunde. Der Gedanke des zu vermeidenden Streites gibt die Rechtsgesellschaft; ergänzt wird das Rechtssystem durch das Lohnsystem, durch welches das Mifsfallen an unvergoltenen Thaten beseitigt werden soll. Die Idee des Wohlwollens erscheint in ihrer socialen Bedeutung und Erweiterung als Idee des Verwaltungssystems, das seine Grundlage in der allgemeinen Überzeugung von dem höheren Wert des Gemeinwohles über den Privatvorteil hat. Über das Verwaltungssystem hinaus führt die Idee der Vollkommenheit in einer Gesellschaft zum Kultursystem.

Herbarts ethische Ansicht — bemerkt Trendelenburg a. a. O. S. 138 — ist darin eigentümlich, dafs er aus dem harmonischen Verhältnis einfacher sittlicher Elemente, welches in dem zusammenfassenden Zuschauer Beifall erweckt, die praktischen Ideen entwirft und dann im grofsen als gesellschaftliche darstellt.

Wenn Herbart sich des platonischen Ausdruckes „Idee“ bedient, so setzt er doch thatsächlich auch nach Trendelenburgs Urteil den Wert ihrer Bedeutung herab; denn bei Platon ist die Idee „die Grundgestalt der Sache“, also von objektiver Währung und ihre Unbedingtheit gründet in ihrem Ursprung aus Gott und dem Guten, während sie bei Herbart ihrem Wesen nach rein formal und ihrem Ursprung nach rein psychologisch, d. h. subjektiv ist und mit subjektiver Notwendigkeit aus dem Zuschauer entspringt. Die praktische Philosophie Herbarts steht, wie schon angedeutet wurde, in diesem Betracht mit seiner theoretischen im Einklang. Wie alle Erkenntnis nach Herbartscher Auffassung relativ und das subjektive Erzeugnis des Zuschauers ist, der das an sich sinnlose Spiel der Realen zu seinem Standpunkt entsprechenden einheitlichen Gebilden zusammenfafst, so ist auch alles Handeln nicht durch objektiv giltige Unterschiede und Grundsätze, sondern durch das subjektive Verhalten des nach ästhetischen Rücksichten angenehm oder unangenehm afficierten Zuschauers normiert.

Prüfen wir, wie Herbart seinen ästhetischen und subjektiven Standpunkt der harmonischen Stimmung des Zuschauers ausführt und daraus die ethischen Ideen abzuleiten sucht, so zeigt sich, dafs diese Ableitung entweder einfach mifslungen oder der ursprüngliche Standpunkt der reinen Harmonie verlassen

und auf den der psychologischen Betrachtung zurückgegangen ist. Die Ableitung der „inneren Freiheit“ weist auf eine reale Erwägung des menschlichen Wesens hin; denn die bloſse Harmonie würde auch entstehen, wenn sich das Urteil dem Begehren, nicht umgekehrt, wie die Forderung lautet, das Begehren dem Urteil, der richtigen Einsicht unterwerfen würde.

Herbart selbst ist genötigt, für die „sittliche Harmonie“ eine Begründung im „psychologischen Mechanismus“ zu suchen. In einem solchen aber kann die Pflicht schlechterdings keine Stelle und Erklärung finden. Die Nichtübereinstimmung von Wissen und Wollen (in deren Gegensatz die innere Freiheit besteht) erregt das Miſsfallen des Zuschauers, weil es diesem nicht gelingt, die zwei Reihen des Wissens einerseits und des Wollens andererseits harmonisch zu vereinigen, betrifft also einfach eine Frage des psychologischen Mechanismus. Ebensowenig als die „Freiheit“, gelingt es Herbart die „Vollkommenheit“ richtig zu fassen und zu begründen. Nicht bloſs die sittliche, sondern selbst die organische und künstlerische Vollkommenheit liegt in der Beschaffenheit, in der Verwirklichung des Zieles, im Quale, nicht allein im Quantum, d. h. nach Herbart in harmonischen Verhältnissen der Gröſsen.

Was die Ableitung des Rechts betrifft, so kann (abgesehen davon, daſs dieselbe über den ästhetischen Gesichtspunkt hinaus auf logische Konsequenz führt) die Regel, durch deren Anerkennung der Streit vermieden werden soll, ohne Rücksicht auf die Natur des Menschen und die natürliche Ordnung überhaupt, aus dem bloſsen Miſsfallen am Streite unmöglich abgeleitet werden: mit anderen Worten, der Herbartsche Rechtsbegriff ist unhaltbar und erfordert, wenn mit der „Regel“ ernst gemacht werden soll, die Anerkennung einer inhaltlich objektiven Ordnung. Mit der bloſsen Form des Miſsverhältnisses ist nichts ausgerichtet. „So könnte es denn geschehen, daſs die willkürliche Übereinkunft, um den Streit in einer Regel zu vermeiden, in der Rücksicht auf das, was in der Natur der Sache gegründet ist, ihr sicherstes Mittel fände. Aber diese Übereinstimmung ginge den Begriff des Rechtes nicht an und ereignete sich nur nebenbei. Die sittliche Natur des Rechtes, so weit sie in den inneren Zwecken des menschlichen Wesens gegründet ist, käme nur auf Seitenwegen durch die kluge Berechnung der besten Regel oder durch die andern Ideen, welche neben dem Rechte liegen, in das Recht hinein“ (Trendelenburg a. a. O. S. 153).

Das Recht soll dem Streite vorbeugen; aber es gibt Rechte, die dem Streit vorangehen, schlechterdings unbestreitbar sind,

also keinem Streite vorbeugen, und es gibt Streit, den kein Recht verhindern kann und darf, eben weil er gerecht ist. (Vgl. Cathrein, Moralphilos. 2. Aufl. I. Bd. S. 430.)

Die Billigkeit ist nach Herbart die Idee der gebührenden Vergeltung, damit nicht die That als absichtliche Störerin mifsfalle. Gleichgiltig ist, ob die That Wohlthat oder Wehethat ist. Diese gekünstelte Erklärung entspricht nicht einmal, wie Trendelenburg richtig bemerkt, dem ästhetischen Gesichtspunkt der gestörten Harmonie; an die Stelle desselben tritt vielmehr der mathematische des Gegensatzes positiver und negativer Gröfsen. Jede That wird als Störung der vorausgesetzten Identität begriffen und daraus künstlich eine Disharmonie der Wohlthat konstruiert, endlich aber die sittliche Forderung der Vergeltung abgeleitet. Was die Sache selbst betrifft, so stammt das Mifsfallen an der Übelthat, wie der genannte Philosoph bemerkt, aus sittlichen Zwecken. Die Wohlthat aber erregt als solche in keiner Weise ein sittliches oder ästhetisches Mifsfallen, und der Charakter einer mifsfallenden Störung wird ihr in der Herbartschen Ethik einfach aufgezwungen.

Die rein formale Bestimmung des Sittlichen bei Herbart läfst uns über den Inhalt desselben, über das, was Pflicht ist, völlig im Ungewissen. Die Idee der innern Freiheit besagt, dafs der Wille in Übereinstimmung zu stehen habe mit der Einsicht, läfst aber die Frage nach der „richtigen" Einsicht offen. Hierauf soll die Idee des Vollkommenen antworten, da aber diese rein mathematisch gefafst wird, so könnte die Vollkommenheit ebensogut im Streben nach möglichster Energie im Bösen als im Guten gesucht werden. Verweist man uns weiter auf die Idee des Wohlwollens als Übereinstimmung des eigenen mit dem fremden Wollen, so könnte diese Übereinstimmung ebensosehr wieder im Bösen wie im Guten stattfinden. Antwortet man uns mit der Idee des Rechtes, die jedem Streit vorbeugen soll, so bleibt das ganze Gebiet des Bösen, soweit es nicht zum Streite führt, als mögliches Gebiet der Übereinkunft übrig. Verweist man endlich auf die Billigkeit, die den Rückgang von ebensoviel Wohl und Wehe auf den Urheber erheische, so sind wir wieder im Zweifel darüber, was wir als Wohl- und Übelthat zu beurteilen haben, d. h. wir wissen wieder nicht, was gut und böse ist (Trendelenburg a. a. O. S. 157).

In der Anwenduug der „sittlichen Ideen" auf die realen Verhältnisse des Lebens führt die Herbartsche Theorie auf allerlei Inkonvenienzen. Wahrhaftigkeit und Treue werden auf die Idee des Rechts und der Billigkeit zurückgeführt, obgleich

sie in sich harmonisch sind, also eine eigene Schönheit besitzen; die Familienpflichten werden unter der Idee des Rechts, die Kirche unter das Kultursystem untergebracht, obgleich das Recht nur die Verhütung des Streits, die Kultur nur das Gröfsenverhältnis der Kräfte im Auge hat (Ebd. S. 160).

Nach dieser Darstellnng und Kritik der Herbartschen Moral, worin wir absichtlich einem Nichttheologen und Nichtkatholiken das Wort gegeben, um dem Einwand zuvorzukommen, dafs wir mit vorgefafsten Anschauungen an das Herbartsche System herantreten, erübrigt uns nur mehr zu zeigen, inwieweit diese gänzlich verfehlte moralphilosophische Doktrin in das uns vorliegende als Repräsentant aller anderen seiner Art geltende Lehrbuch Eingang gefunden hat, und folglich auch in die Kreise der Lehramtskandidaten und -kandidatinnen einzudringen geeignet ist.

Von der ersten „Idee“, der innern Freiheit wird gesagt: Wo Einsicht und Wille, Überzeugungen und Handlungen im Einklange stehen, findet ein Verhältnis statt, welches sein soll und welches unbedingtes Lob verdient. Hier ist von einem Sollen, von Pflicht, von Lob die Rede, Begriffe, die in Herbarts Ethik keinen rechtmäfsigen Platz finden; denn im Lob ist bereits eine Art Lohn, wie im Tadel eine Art Strafe enthalten, Lob erregt Lust, Tadel Unlust; nun soll aber nach Herbart das Sittliche im reinen Wohlgefallen am Harmonischen, ohne Rücksicht auf Lohn und Strafe, Lust und Unlust seinen Grund haben. Der praktische Pädagoge aber kann diese Faktoren jeder nach Erfolg strebenden Erziehung nicht entbehren. Der Herbartianismus unseres Lehrbuchs ist demnach kein konsequenter. Er ist mit Elementen versetzt, die der allgemeinen Überzeugung, dem gesunden Menschenverstande entnommen sind, also in gewissem Sinne ein gefälschter Herbartianismus. Diese besseren Elemente aber kommen nicht zu voller Geltung. Wenn wir fragen, warum soll der Wille der besseren Überzeugung folgen, so erhalten wir keine Antwort. Wir hören nur von einem sittlichen (?) „Mifsfallen“, das durch die Nichtübereinstimmung hervorgebracht werde (S. 59). Könnte nicht dieses Mifsfallen, wie wir sahen, auch durch Unterwerfung der Einsicht unter den Willen, womit, wenn auch in anderer Weise, die Übereinstimmung hergestellt wäre, beseitigt werden?

Im Anschlufs an Herbart wird die innere Freiheit als Unabhängigkeit von aufsen dargestellt. Wie diese Behauptung zu den psychologischen Theorieen stimmt, mag unerörtert bleiben. Wir haben ihren sittlichen Wert zu prüfen. Zwar ist nicht

ausdrücklich gesagt, jenes „aufsen“ sei auch auf Gott, den göttlichen Willen, das göttliche Gesetz zu beziehen; sittliche Freiheit vertrage sich nicht, wie der moderne Ausdruck besagt, mit Heteronomie, d. h. mit einer Abhängigkeit von einem Willen, der vom menschlichen verschieden ist. Gleichwohl ist der Sinn jener „Unabhängigkeit von aufsen“ nichts anderes als „Autonomie“ des menschlichen Willens, und die innere Freiheit bedeutet die innere Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst, unabhängig von jedem Willen aufser ihm, auch dem göttlichen. Wenn dennoch das Lehrbuch von einem Sollen, von Pflicht redet, so liegt darin eine Konzession, die sich jedoch unwirksam erweist, denn es fehlt das Korrelat der Pflicht: das Gesetz. Unter solchen Umständen verlieren die Worte: Gewissen, Gewissenhaftigkeit, von denen im Zusammenhange mit der inneren Freiheit die Rede ist, entweder jeden Sinn, oder sie erhalten eine vom gewöhnlichen Sprachgebrauche völlig abweichende Bedeutung, wie die Definition beweist: „Die Übereinstimmung des Wollens mit der Einsicht oder die Gewissenhaftigkeit als das erste Element der sittlichen Wertschätzung nennen wir die Idee der sittlichen Freiheit.“ (S. 60.) Es ist eine unerträgliche Zumutung, eine blofse Form der Übereinstimmung Gewissenhaftigkeit zu nennen, denn diese ist konsequentes Wollen und Handeln, entsprechend der erkannten Pflicht.

In der Erklärung der „Vollkommenheit“ tritt der mathematische Gesichtspunkt recht schroff hervor und der sittliche verschwindet ganz im Hintergrund. Wäre unser Lehrbuch im Rechte, so würde der Despot, der alle Rechte mit Füfsen tritt, der Eroberer, der über Leichenhügel hinschreitet, unsere höchste sittliche Bewunderung verdienen. „Das Gesamtwollen einer Persönlichkeit unterliegt“ ja, wie man uns versichert, zunächst einer Beurteilung nach „Gröfsenbegriffen“. „Stärke, Vielseitigkeit und Zusammenstimmung des Wollens bezeichnen wir kurz als Vollkommenheit desselben. Wir fällen somit vom Standpunkt dieser Idee das Urteil: Das vollkommenere Wollen gefällt unbedingt neben dem minder vollkommenen“ (S. 61). Wer sieht nicht, dafs dieser rein formalen Bestimmung der Vollkommenheit der sittliche Inhalt fehlt? Die Stärke, die Vielseitigkeit, die Übereinstimmung des gesamten Wollens kann sich im Bösen wie im Guten zeigen. Was dieser Auffassung der Vollkommenheit mangelt, ist das Ziel, die Richtung auf ein höchstes Gut. Diese Ethik und die von ihr beeinflufste Pädagogik verschmäht es, mit dem gottmenschlichen Lehrmeister zu sagen: Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen

ist. Dies wäre nicht „exakt“; denn wissenschaftlich im Herbartschen Sinne ist nur das Gröfsenverhältnis, die mathematische Formel.

Gemach, wird uns der Herbartianer zurufen, man warte einen Augenblick und fasse die nächste Idee, die des Wohlwollens ins Auge, um sich zu überzeugen, dafs die Herbartsche Ethik in voller Harmonie mit der christlichen sich befinde. „Unter dem bekannten Namen der Nächstenliebe (so äufsert sich das Lehrbuch S. 63) bildet das Wohlwollen den Hauptgedanken des Christentums und den gröfsten Wendepunkt in der bisherigen Menschengeschichte, indem es der Menschheit das Evangelium der Erlösung von der Selbstsucht verkündet“ (S. 63). Wäre in der That das Wohlwollen, die Erlösung von der Selbstsucht der Hauptgedanke des Christentums, so würde sich dieses nicht wesentlich vom Buddhismus unterscheiden. Der letztere würde sogar, wenn man vom Herbartschen Standpunkt urteilt, dem Christentum gegenüber im Vorteile sein, weil er die Idee des „Wohlwollens“ frei von allen dogmatischen Bestandteilen zum Ausdrucke bringt. Indes, obgleich die Nächstenliebe (nicht das Herbartsche Wohlwollen) nach ihrer vollen Tragweite eine specifisch christliche Tugend ist, so bildet sie doch nicht den Hauptgedanken des Christentums und den Wendepunkt der bisherigen Menschengeschichte, sondern ist nur eine Folge des Hauptgedankens, der ein anderer ist. Der Hauptgedanke des Christentums nämlich ist die Menschwerdung des Gottessohnes und der Wendepunkt des Menschengeschlechtes ist die Erlösungsthat am Kreuze. „Das ist das ewige Leben, dafs sie dich den einen wahren Gott erkennen und den du gesandt hast, Jesum Christum.“ Die Übereinstimmung der Herbartschen Ethik mit dem Christentum ruht sonach auf schwachen Füfsen. Wer hierüber noch im Zweifel ist, der vernehme folgende Worte des Lehrbuchs: „Das Gegenteil des Wohlwollens ist das Übelwollen, welches dem andern Böses wünscht. Zum Begriff des einen wie des andern gehört es wesentlich, dafs es unmotiviert sei“ (S. 63). Die christliche Ethik kennt keine unmotivierte Nächstenliebe. Die Nächstenliebe ist ein Gebot und hat überdies ein höheres Motiv, die Liebe zu Gott, ist also doppelt motiviert. Wo bleibt da die Übereinstimmung der Herbartschen Moral mit dem Christentum?

Über den folgenden Abschnitt von der Rechtlichkeit oder Idee des Rechts können wir uns kurz fassen, da der Verfasser mit gläubiger Unterwerfung unter den Machtspruch des Meisters die Definition desselben wiederholt und nur das Wörtchen „sittlich“ einflicht. „Wenn zwei Willen auf einen Gegenstand gerichtet

sind, welcher jedoch nur einem derselben folgen kann, so entsteht Streit. Der Streit ist sittlich mifsfällig. Um ihn zu beseitigen, ist eine ausdrückliche oder stillschweigende Übereinkunft der Gesellschaftsmitglieder notwendig, welche bestimmt, wem der Gegenstand zu folgen habe. Eine solche durch die allgemeine Anerkennung geheiligte Regel zur Vermeidung des Streites ist das Recht“ (S. 64). Was berechtigt den Verfasser, den Streit als solchen für „sittlich“ mifsfällig zu erklären? Gibt es denn nicht auch einen Streit, der sittlich berechtigt ist? Der Grund liegt nur im System, das eine andere Begründung des Rechtes nicht zu geben weifs, als die des Mifsfallens an einer Disharmonie, der man den Namen „ethisch“ gibt, obgleich sie nur ästhetisch, beziehungsweise mathematisch ist. Der Streit mifsfällt durch seinen Mangel an Ebenmafs, durch die Disharmonie, die das Mifsfallen des interesselosen Zuschauers erregt.

Selbst den rohesten und unverdaulichsten Brocken (der Leser verzeihe den Ausdruck) der Herbartschen Ethik verschmäht der Verfasser des Lehrbuchs nicht und legt ihn den Kandidaten und Kandidatinnen des Lehramts vor, indem er sie versichert, die Wohlthat werde wie die Wehethat als Störerin empfunden.

Was mögen sich doch die angehenden Lehrer und Lehrerinnen angesichts dieser wunderlichen Theorie denken? Es ist zu hoffen, dafs der gesunde Sinn der Mehrzahl unter ihnen derartige tolle Ausgeburten „exakter Wissenschaftlichkeit“ abstofsen werde. Traurig aber ist es immerhin, wenn man ihr Gedächtnis mit solchem Ballast quält und sie vielleicht zwingt, im öffentlichen oder privaten Examen dem gesunden Menschenverstand hohnsprechende Ansichten nach Papageienart ohne Verständnis, Einsicht und Überzeugung nachzuschwatzen.

Um aber dem Verfasser nicht unrecht zu thun, wollen wir ihn vollständig hören. „Ein Wollen kann absichtlich auf ein zweites Wollen gerichtet sein. Dann darf es aber nicht blofse Gesinnung bleiben, sondern mufs zur That werden. Durch dieselbe wird das zweite Wollen in seinem Zustande gestört, und diese Störung von ihm entweder als ein Wohl oder als ein Wehe empfunden. Dadurch wird die von dem ersteren Wollen ausgehende That zur Wohlthat oder zur Wehethat. Sowohl die eine als die andere fordert vom sittlichen Standpunkte eine Ausgleichung, die man Vergeltung nennt. Wohlthaten und Wehethaten sollen vergolten werden; denn die unvergoltene

Wohl- und Wehethat als Störerin eines bestehenden Willensverhältnisses mifsfällt unbedingt. (S. 65.)

Es begegnet uns hier dieselbe Verquickung der gewöhnlichen Vorstellungen mit specifisch Herbartschen Lehren. Das Auffällige und Abstofsende der Behauptung, die That als solche, sei sie Wohlthat oder Wehethat, sei eine Störerin, soll durch das Folgende, wornach die unvergoltene Wohlthat, d. h. das Nichtvergelten einer Wohlthat als Störung empfunden wird, verwischt und vergessen gemacht werden. Man schwätzt dem Philosophen nach, übersetzt aber dann seine Worte in die gewöhnliche Sprache und sucht sie den geläufigen Vorstellungen anzupassen. Glauben denn die Pädagogen der Herbartschen Schule wirklich, dafs die Pflicht der Dankbarkeit nicht besser begründet werden könne als durch die Zurückführung auf eine unverstandene und unverständliche, auf die mathematische Analogie der entgegengesetzten Gröfsen sich stützende Formel? Wäre die Wohlthat eine Störerin, so müfste sie vom Standpunkte Herbarts als sittlich verwerflich gelten, also unterlassen werden und dürfte es offenbar nicht darauf ankommen lassen, durch das mögliche Unterbleiben der Vergeltung zu einer neuen Störung die Veranlassung zu bieten.

Prüfen wir zum Schlusse die Art und Weise, wie unser Lehrbuch von den „sittlichen Ideen“ auf die Begriffe von Tugend und Pflicht hinüberzukommen sucht! Bezeichnend ist, dafs diese für die Ethik so wichtigen und unentbehrlichen Begriffe nur so nebenbei in einer Anmerkung (S. 67) berührt werden. „Wenn wir auf die Entwickelung des Sittlichkeitsbegriffes in Form der fünf praktischen Ideen zurückblicken, so sehen wir, dafs es fünf Klassen von Willensverhältnissen sind, welche den Gegenstand der sittlichen Wertschätzung bilden. Die Glieder dieser Verhältnisse sind einzelne Wollen (sic); nur bei der ersten Idee ist ein Verhältnisglied die Einsicht. An die Betrachtung dieser Verhältnisse knüpft sich der sittliche Beifall oder das sittliche Mifsfallen; jener führt zu gewissen Tugenden, dieses zu gewissen Pflichten; denn das Mifsfallen, weil es von der höchsten Instanz kommt, mufs vermieden werden. Dadurch verwandeln sich die Urteile der unbedingten Verwerfung in Anforderungen an das Wollen, denen unbedingte Folge bewiesen werden mufs, d. h. in Pflichten.“ Zwar wird hier von Tugend und Pflicht geredet: das Wesen der Sache selbst aber fehlt. Ohne Lust am Guten gibt es keine Tugend; die Herbartsche Ethik aber schliefst die Lust aus dem Gebiete des Sittlichen grundsätzlich aus und kennt nur das kalte, interesselose Wohlgefallen am

Harmonischen. Ferner ohne einen höchsten, gesetzgeberischen Willen, ohne Sanktion gibt es keine Pflicht, und es ist eine leere, durch das System der „ethischen Ideen“ in keiner Weise gerechtfertigte Behauptung, dafs den Anforderungen an den Willen unbedingt Folge geleistet werden mufs. Zwar ist gelegentlich auch von Gott als dem höchsten Gegenstand der Dankbarkeit, als der höchsten vergeltenden Instanz die Rede. Die Rolle aber, die in dieser Ethik Gott zugeteilt wird, ist eine ganz äufserliche und zufällige. Die sittlichen Ideen im Herbartschen Sinne sind in sich selbst begründet, genügen sich vollkommen selbst; denn wahrhaft sittlich ist nach seiner Auffassung der Wille nur dann, wenn er ohne Rücksicht auf Gott das Gute thut, d. h. das Harmonische in den Willensverhältnissen zum Leitstern seiner Bewegungen und Handlungen macht. Wie aus der Metaphysik, so ist auch aus der Ethik Herbarts der Begriff Gottes ausgeschlossen. Der Glaube an Gott ist ihm Sache eines blinden Gefühls. Wer dieses Glaubens zu bedürfen meint, gut, er möge ihn behalten. Der Philosoph wird auch ohne ihn fertig und kann seiner in Theorie und Praxis entbehren, so nützlich dieser Glaube auch vom Standpunkt der Theorie zur Erklärung des Teleologischen und von dem der Praxis zur Unterstützung schwächerer Geister sich erweisen mag.

Vergleichen wir die Sterilität der Herbartschen Tugendlehre mit dem Reichtum und der Fülle, die uns in den ethischen Schriften eines Aristoteles und in der christlichen Moralphilosophie entgegentreten, so ergreift uns Staunen darüber, dafs sich christliche Pädagogen von den üppigen Auen der christlichen Philosophie hinweg der trostlosen Wüste der Herbartschen Ethik zuwenden mochten. Mit Recht urteilt wiederum Trendelenburg, dafs die aristotelische Tugendlehre in viel konkreterer Weise die Aufgabe der Herbartschen Ethik erfülle, Leitsterne und Motive des Willens darzubieten; dies gelte z. B. von den der inneren Freiheit Herbarts entsprechenden Tugenden der Enthaltsamkeit, der Mäfsigung, des Starkmuts. „Wir sehen, dafs beim Enthaltsamen sinnliche Begierden zwar da, und oft auf das der vernünftigen Einsicht Entgegengesetzte gerichtet sind und doch dieser Einsicht gehorchen. In einer Seele, wo die Tugenden der Mäfsigung und der Tapferkeit wohnen, ist die Unterwerfung des sinnlichen Teiles unter den vernünftigen noch gröfser und wirklicher. Selbst über das Wohlwollen findet sich bei Aristoteles der treffliche Satz: Dem Freunde aber, sagt man, mufs man Gutes wollen um des Freundes selbst willen; diejenigen nun, welche andern auf diese Weise Gutes wollen, nennt man

Wohlwollende, wenn dabei auf eine gegenseitige Gesinnung dieser andern nicht gerechnet ist. Wohlwollen aber, welches von demjenigen, auf den es gerichtet ist, erwidert wird, heifst Freundschaft."

Vermissen wir demnach bei Aristoteles und seinen christlichen Nachfolgern nichts von dem, was sich etwa Haltbares bei Herbart findet, dagegen vieles bei Herbart, was uns in der das Leben bis in seine Einzelnheiten nach den Regeln der Vernunft ordnenden Tugendlehre des Aristoteles und der christlichen Philosophie begegnet, so besteht aufserdem der principielle Unterschied, dafs die Ethik der letzteren in der objektiven Weltordnung und namentlich in der vernünftigen Menschennatur ein inhaltsvolles ethisches Princip besitzt, das Herbart und seine Anhänger vergeblich in dem formalen Gesichtspunkt mathematisch-ästhetischer, das Wohlgefallen des Zuschauers erregender Harmonie suchen.

Der mathematisch-mechanische Charakter, welcher der Ethik Herbarts nicht minder als der Psychologie und Metaphysik dieses Philosophen aufgeprägt ist, tritt in dem Schlufsparagraphen des die Ethik behandelnden Hauptstücks unseres Lehrbuchs noch einmal recht schroff hervor. Die Rede ist vom sittlichen Charakter (S. 68). Von diesem wird gesagt: „Das letzte Ziel aller Erziehung geht dahin, dafs der Zögling diese Ideen in sein Bewufstsein aufnehme und dafs sie sich darin nach und nach zu dem Range von appercipierenden Vorstellungen erheben, welche als praktische Grundsätze die gesamte Mannigfaltigkeit seines Wollens und Thuns beherrschen. Aus der Unterordnung des gesamten Wollens und Handelns unter diese Grundsätze geht die psychologische Form des Charakters hervor, welcher, weil alle seine Grundsätze sittliche Grundsätze sind, auch ein sittlicher Charakter sein wird." Um diese Worte zu verstehen, werden wir uns erinnern müssen, was über den Sinn der „appercipierenden Vorstellungen" früher gesagt wurde. Die appercipierenden Vorstellungen herrschen über die übrigen nur durch ihr Gewicht, ihre Schwere. Die Aufgabe des sittlichen Lebens kann daher nur sein, ein festgefügtes Vorstellungssystem zu bilden, in welchem die „sittlichen Ideen" das Übergewicht besitzen. Von einem freien Willen, von einer sittlichen Selbstbestimmung ist da nirgends die Rede. Auch die Aufgabe der Erziehung läuft auf nichts anderes hinaus, als dem „Vorstellungsmechanismus" einen gewissen Inhalt und ein gewisses festes Gefüge zu geben. Daher denn auch der mechanische Charakter der Herbartschen Erziehungs- und Unterrichts-

methode, auf deren Darstellung und Kritik einzugehen vorläufig nicht in unserer Absicht liegt. Unser nächster Zweck ist erfüllt, wenn es uns gelingt, die Aufmerksamkeit der mafsgebenden Faktoren auf die Gefahren des Eindringens Herbartscher Lehrbücher in die Bildungsanstalten für Lehrer und Lehrerinnen hinzulenken.



ÜBER DEN BEGRIFF DER TUGEND IM ALLGEMEINEN NACH DER LEHRE DES HL. THOMAS VON AQUIN.

Von Dr. KARL WEISS.

Dr. Ernest Müller, weiland Bischof von Linz, gibt im 1. Buche seiner Theologia moralis, tit. 4, cap. II Sect. II § 104 eine Erklärung der scholastischen Definition der Tugend im allgemeinen (de virtutibus in genere), die deren Sinn keineswegs richtig wiedergibt und im Widerspruche mit sich selbst dieselbe auf die moralischen Tugenden einengt, während doch ein Tugendbegriff gegeben werden will, der als Genusbegriff auf die intellektuellen und moralischen Tugenden in gleicher Weise pafst. Die weite Verbreitung dieses Lehrbuches der Moraltheologie ist geeignet, auch diesem Irrtum eine weite Verbreitung zu verschaffen. Ihm Einhalt zu thun und seine Ausmerzung aus einer 7. Auflage — die neueste 6., Vindobonae Sumpt. Mayer et Soc. 1889, enthält ihn noch — zu veranlassen, ist der Grund dieser kurzen Abhandlung.

Der hl. Thomas von Aquin, auf den Dr. Müller sich beruft, frägt in der Summa theol. 1, 2 qu. 55 a 4: Utrum virtus convenienter definiatur?

Unter der fraglichen Definition der Tugend versteht er die damals übliche, aus den Schriften des hl. Augustin gezogene Definition der Tugend. Dieselbe lautet: „Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.“

Der englische Lehrer geht nun diese Definition in corpore art. Punkt für Punkt durch und kommt zu dem Schlusse, dafs dieselbe für die eingegossenen Tugenden zutreffend sei, dafs sie aber auch den Begriff der Tugend im allgemeinen richtig gebe, wenn der Schlufssatz derselben wegbliebe, nämlich quam Deus in nobis sine nobis operatur. „Quae quidem particula — sagt

er — si auferatur, reliquum definitionis erit commune omnibus virtutibus et acquisitis et infusis.“

Nebenbei bemerkt wünscht er auch das Wort qualitas durch das Wort habitus ersetzt, weil qualitas Genusbegriff ist und vier Arten (species) von Eigenschaften unter sich enthält, nämlich dispositio, potentia, passio et passibilis qualitas, endlich forma und figura. Die Disposition ist wieder Genusbegriff, der unter sich zwei Arten von Dispositionen begreift, deren eine den Namen Disposition beibehält, während die andere als die vorzüglichere den eigenen Namen habitus erhält.

Die Tugend ist aber ein habitus, eine dispositio stabilis ac firma oder, wie der hl. Thomas sagt, difficile mobilis, proveniens ex causa firma ac stabili,[1] was bei Dr. Müller nicht die gehörige Beachtung findet; denn habitus ist mehr als dispositio, und es dürfte kaum angehen, einfach zu erklären: Virtus generaliter dicitur habitus. Est autem habitus dispositio seu inclinatio, qua fit, ut aliquis facile operetur.

Es ist also der Wunsch des englischen Lehrers begreiflich, den er also äufsert: „Esset tamen convenientior definitio, si loco qualitatis habitus poneretur, qui est genus propinquum“, — genus propinquum sagt er, weil der habitus ein guter oder ein schlechter sein kann.

Der gute Habitus ist die Tugend, der schlechte das Laster (vitium); beide zusammen unterstehen als unterschiedene Species dem gemeinsamen Genus habitus. Da nun die Definition geschieht durch das genus propinquum und die differentia specifica sive ultima, so kann dieselbe ganz passend nur lauten: Virtus est bonus habitus mentis.

Genauer wäre virtus humana zu sagen zum Unterschiede von den virtutes naturales,[2] wie die natürlichen Potenzen, die schon an sich zu ihren Thätigkeiten bestimmt sind, genannt werden.

Kehren wir wieder zum citierten Schlufssatze zurück: Quae quidem particula, si auferatur, reliquum definitionis erit commune omnibus virtutibus et acquisitis et infusis. Wenn diese Definition allen Tugenden zukommt, so ist sie eben die

---

[1] S. Thom. Sum. theol. 1, 2 qu. 49 a 2 c. et ad 3m.

[2] S. Thom. Sum. theol. 1, 2 qu. 55 a 1 c et ad 5m. „Sunt quaedam potentiae, quae secundum seipsassunt determinatae ad suos actus, sicut potentiae naturales activae, et ideo huiusmodi potentiae naturales secundum seipsas dicuntur virtutes.“ Ich citiere, wo die Summa theologica ausreicht, blofs diese, um einen unnötigen wissenschaftlichen Apparat zu vermeiden.

Definition der Tugend im allgemeinen und gibt den Genusbegriff derselben. Ebendeshalb begreift sie in ihrem Umfange auch die intellektuellen Tugenden, und, wenn diese, so auch die virtus scientiae, die mit der virtus sapientiae et intellectus zu den intellektuellen spekulativen Tugenden gehört, während die virtus prudentiae et artis die intellektuellen praktischen Tugenden erschöpfen.

Es entspricht demnach nicht der Auffassung des englischen Lehrers, wenn der Teil der Definition „quo nemo male utitur" von Dr. Müller dahin erklärt wird: „ut virtus discernatur ab illis habitibus, quibus homo vel ad bonum vel ad malum uti potest, cuiusmodi scientiae sunt"; denn hiermit werden die intellektuellen Tugenden augenscheinlich ausgeschlossen.

Dafs der hl. Thomas die obige Definition auch von der virtus scientiae, wie überhaupt von allen intellektuellen Tugenden verstanden haben will, geht aufser der ganz allgemeinen Fassung des Ausdruckes „reliquum definitionis erit commune omnibus virtutibus" schon aus der Stellung der ganzen Quaestio[1] 55 und des a. 4 insbesondere hervor. Es ist die 1. Quaestio in der allgemeinen Tugendlehre, in welcher der hl. Thomas zu handeln sich vornimmt „de essentia virtutis", wie es in der divisio materiae heifst.

Er entwickelt nun in den ersten drei Artikeln den Begriff der menschlichen Tugend im allgemeinen dahin, dafs sie ein habitus (a 1.) sei und zwar ein habitus mentis operativus (a 2) und dafs sie ein bonus habitus sei (a 3). Somit ist seine Definition von der Tugend im allgemeinen: Virtus est bonus habitus mentis operativus.

Jetzt untersucht er im letzten Artikel, ob die den Schriften des hl. Augustinus entnommene Definition der Tugend richtig sei, und billigt sie, wenn der letzte Beisatz, der nur auf die eingegossenen Tugenden Anwendung finde, weggelassen werde.

Auf die quaestio 55 folgt zunächst die Untersuchung über das Subjekt der menschlichen Tugend (qu. 56); dann erst kommt der Unterschied der Tugenden in 6 Quästionen (qu. 57—62 inklus.) zur Behandlung.

Schon diese Reihenfolge in der Behandlung der Materie kann über den Sinn und den Umfang der in qu. 55 a 4 diskutierten Definition der Tugend keinen Zweifel aufkommen lassen.

Sollte aber für jemanden noch ein leiser Zweifel bestehen, so schliefst einen solchen vollends aus eine Stelle, die sich qu. disputatae de virtutibus qu. 1 a 2 c findet. Dort behandelt der

[1] S. Thom. Sum. theol. 1, 2 qu. 55, a 1—4.

hl. Thomas dieselbe Frage, wie in der Summa theol. 1, 2 qu. 55 a 4, nämlich: „Utrum definitio virtutis, quam Augustinus ponit, sit conveniens?"

Er schliefst seine Erörterung mit folgenden Worten: „Haec omnia, d. i. die Teile der Definition bis zum Schlufsatze, conveniunt tam virtuti morali, quam intellectuali, quam theologicae, quam acquisitae, quam infusae. Hoc vero, quod Augustinus addit «quam in nobis sine nobis Deus operatur» convenit solum virtuti infusae."

Die Aufzählung der Tugenden ist hier erschöpfend, der Ausspruch selbst jeden Zweifel in unserer Sache ausschliefsend. Übrigens widerspricht der hl. Thomas direkt der Auffassung, als könne die virtus scientiae, — und dasselbe gilt von allen intellektuellen Tugenden — ad malum sich verhalten.

In der S. theol. 1, 2 qu. 57 a 2: 3^m wird der Einwurf gemacht, dafs, wenn der habitus scientiae eine intellektuelle Tugend sei, der habitus opinativus es nicht minder sei; denn dieser habe, wie jener, sein Subjekt in der Vernunft und entstehe durch dialektisches Schliefsen, wie der habitus scientiae durch die Übung der Vernunft in der demonstrativen Schlufsfolgerung.

Diesem Einwurfe begegnet der englische Lehrer mit folgenden Worten:

„Ad 3^m dicendum, quod, sicut dictum est (1, 2 qu. 55 a 3), habitus virtutis determinate se habet ad bonum, nullo autem modo ad malum. Bonum autem intellectus est verum, malum autem eius est falsum. Unde soli illi habitus virtutes intellectuales dicuntur, quibus semper dicitur verum et nunquam falsum, d. h. deren Begriff stets nur die Richtung auf die Erkenntnis des Wahren in sich schliefst. Opinio vero et suspicio possent esse veri et falsi; et ideo non sunt intellectuales virtutes, ut dicitur in 6. Ethic. c 3 in princ." Und in der vorhergehenden Quästion (1, 2 qu. 56 a 3), wo er die Frage bespricht: Utrum intellectus possit esse subjectum virtutis? und bejahend antwortet, tritt er dem Einwurfe: „Virtus ordinatur ad bonum. Bonum autem non est objectum intellectus, sed appetitivae virtutis. Ergo subjectum virtutis non est intellectus, sed appetitiva virtus (2^m)" — diesem Einwurfe, sage ich, tritt er mit folgender Erklärung entgegen: „Ad 2^m dicendum, quod bonum unius cuiusque est finis eius. Et ideo, cum verum sit finis intellectus, cognoscere verum est bonus actus intellectus; unde habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum, vel in speculativis vel in practicis, dicitur virtus."

Diese Stellen sind klar und keiner Mifsdeutung fähig.

Der englische Lehrer will also nur den habitus opinativus und suspicativus von den intellektuellen Tugenden ausgeschlossen wissen, und als Grund gibt er an, dafs der Verstand durch sie nicht die ausschliefsliche Richtung auf sein Gut, — das Wahre — erhält; der habitus scientiae hingegen ist ihm eine wahre Tugend, allerdings nicht eine Tugend, die den Verstand in der Richtung auf den Willen vollendet, wie unter den intellektuellen Tugenden die virtus prudentiae und unter den eingegossenen Tugenden die virtus fidei (S. theol. 1, 2 qu. 56 a 3 c in fin.), sondern eine Tugend, die den Verstand zu seinem Guten, zur Erkenntnis der Wahrheit, disponiert.

Freilich wenn man Tugend nur jene habitus boni mentis operativi nennt, welche den Willen selbst oder, wenn eine andere Seelenkraft, dieselbe in der Abhängigkeit vom Willen bestimmen und disponieren,[1] dann sind die intellektuellen Tugenden keine Tugenden, dann darf man aber auch nicht mehr von einem Genusbegriff der Tugenden sprechen. Hält man aber an einer virtus in genere fest und teilt sie in virtus intellectualis et moralis ein, wie bei Dr. Müller geschieht, dann ist es ein offenbarer Widerspruch, den habitus scientiae von den Tugenden auszuschliefsen.

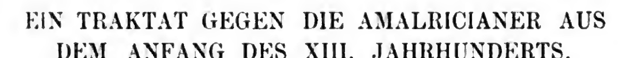
Und somit ist das „recte vivitur“ in der Definition der Tugend in genere, das „secundum legem aeternam, quae ordinem moralem servari jubet“ bei Dr. Müller erklärt wird, dahin zu verstehen, dafs die natürliche Hinordnung der Vernunft, sowie überhaupt jeder Potenz, auf ihr Objekt in der lex aeterna inbegriffen ist.

Der hl. Thomas definiert auch in S. theol. 1, 2 qu. 93 a 1 c die lex aeterna in diesem umfassenden Sinne, nämlich als ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.

Und unmittelbar vorher sagt er: „Sicut ratio divinae sapientiae, in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideae, ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis.“

[1] Der hl. Thomas nennt sie virtutes proprie sive simpliciter, weil sie mit der Fähigkeit auch den rein sittlichen Gebrauch verleihen, während er die virtutes intellectuales virtutes secundum quid nennt, die den Menschen wohl zu einem guten Philosophen oder Arithmetiker u. s. w., aber nicht schlechthin gut machen. Cf. S. theol. 1, 2 qu. 56 a 3; ferner 1, 2 qu. 57 a 1, cf. a 3: Utrum habitus intellectualis, qui est ars, sit virtus?

Wie jedermann aus dem Gesagten bereits herausfühlt, so hat die Verwechselung zwischen der Bethätigung der virtus scientiae in Bezug auf ihre Art oder ihr Objekt — das Wahre — und ihrer Beziehung auf einen aufser ihr liegenden Zweck Veranlassung zur irrtümlichen Interpretation der scholastischen Definition der Tugend im allgemeinen gegeben. Über diese mifsbräuchliche Beziehung einer Tugend auf einen aufser ihr liegenden sittlich unerlaubten Zweck sagt der hl. Thomas S. theol. 1, 2 qu. 55 a 4 ad 5^{m}: „Ad 5^{m} dicendum, quod virtute potest aliquis male uti tamquam objecto, puta, cum male sentit de virtute, cum odit eam vel superbit de ea, non autem tamquam principio usus, ita, quod malus sit actus virtutis. Der schlechte Zweck verhält sich also zum Tugendakte per accidens und dieser selbst zu jenem materialiter.



EIN TRAKTAT GEGEN DIE AMALRICIANER AUS DEM ANFANG DES XIII. JAHRHUNDERTS.

Nach der Handschrift zu Troyes zum ersten Mal herausgegeben

von Dr. CLEMENS BAEUMKER.

Nachtrag.

Wenn ich im folgenden zu meinem in Bd. VII S. 346—412 dieser Zeitschrift und gleichzeitig durch das freundliche Entgegenkommen des Herrn Herausgebers und des Verlegers auch in Separatausgabe (erweitert) erschienenen Aufsatze einige Nachträge bringe, so beziehen sich dieselben nicht auf die der Ausgabe dort voraufgeschickte litterarhistorische Einleitung. Die Ausführungen dieser Einleitung haben inzwischen den unbedingten Beifall von Wilhelm Wattenbach in der „Deutschen Litteraturzeitung“, und von Karl Müller in der „Theologischen Litteraturzeitung“, wenigstens teilweise Zustimmung von Fr. P. Mandonnet in der „Revue Thomiste“ gefunden. Was letzterer gegen meine Bestimmung des wahrscheinlichen Verfassers bemerkt, hat mich nicht überzeugt. Meine Gründe für Garnerius

von Rochefort hat Mandonnet nicht entkräftet, ist überhaupt nicht auf dieselben eingegangen; was er selbst für Rodolf von Namur geltend macht, schwebt zu sehr in der Luft, um als Beweis gelten zu können. Ich werde auf diese Frage an anderm Orte näher eingehen.

Die Nachträge, welche ich hier bieten möchte, beziehen sich auf die Beschreibung der Handschrift und den nach derselben mitgeteilten Text. Wie ich schon in der Vorrede der Separatausgabe bemerkt habe, konnte ich die Handschrift von Troyes nur wenige Tage in Breslau benutzen. Einen grofsen Teil des Traktats konnte ich nur mit Zuhülfenahme eines fast stenographischen Systems von Abkürzungen kopieren. Eine Kollation der Handschrift war, einzelne Stichproben abgerechnet, gänzlich unmöglich. So mufste ich mit dem Gefühl der Unbefriedigung meine Ausgabe in den Druck geben, den ich nicht aufschieben konnte, da das Erscheinen des Aufsatzes von mir nahestehender Seite dringend gewünscht wurde. Mittlerweile ist es mir durch die Vermittelung des königlich Preufsischen Kultusministeriums und durch das liebenswürdige Entgegenkommen des Herrn G. Clet, Conservateur de la Bibliothèque de la Ville de Troyes, möglich geworden, weit rascher, als ich erwarten konnte, die Handschrift zum Behufe einer gründlichen Nachvergleichung abermals zu benutzen. Ich teile die Resultate dieser Kollation mit, indem ich damit die Verbesserung mehrerer Druckfehler und einige sonstige Bemerkungen verbinde. Den Seiten des VII. Bandes dieser Zeitschrift werde ich in eckigen Klammern die Seiten der Separatausgabe beisetzen.

Der Beschreibung der Handschrift S. 348 f. [3 f.] füge ich folgendes hinzu. Schon der erste, die 41 (42; s. u.) ursprünglich anonymen Sermonen des Garnerius enthaltende Teil ist nicht völlig einheitlich. Den Anfang macht das zusammenhängende, von derselben Hand geschriebene Stück fol. 1^{r}—124^{v}, aus 16 Quaternionen bestehend, welche mit Nummern und teilweise auch noch mit Custoden versehen sind. Vom 16. Quaternio sind die letzten drei Halbblätter weggeschnitten. Das Stück schliefst fol. 124^{v} col. b mitten in der Spalte mit den Worten: quem elisabeth magnum uirum genuit, iohannem baptistam, precursorem domini, den Schlufsworten des sermo (III) in festo sancti Johannis Baptistae, welcher

bei Tissier — vgl. die Tabelle S. 351 [6] — der 25. ist, in der Handschrift aber erst nach dem sermo in festo sancti Benedicti (Tissier 39) nachgetragen wird, so dafs er in ihr als No. 38 erscheint. Darauf folgt in der Handschrift fol. 125—132 ein Quaternio in gänzlich abweichender Schrift (aufrecht stehende Antiqua), dessen letzte Seite leer geblieben ist. Es enthält den vom ersten Schreiber übergangenen sermo (II) in nativitate B. Mariae (Tissier 31), also ein sicher von Garnerius herrührendes Stück. Der sich daran anschliefsende Quaternio fol. 133—140, welcher, wie man aus der Tabelle S. 351 [6] ersieht, zwei bei Tissier früher stehende Nummern (Tissier 31 und 17) nachträgt und zwischen denselben einen bei Tissier fehlenden Sermo (im Verzeichnis, Spalte 2, als **5.** bezeichnet) bringt, ist wieder von derselben Hand geschrieben, wie die ersten 16 Quaternionen. Die am Schlusse dieses Quaternio (fol. 140^v col. b) stehende Notiz: Expliciunt sermones numero XLI (während doch in Wahrheit die Zahl der voraufgehenden Sermonen 42 beträgt) ist bei dem entwickelten Sachverhältnis nicht so zu erklären, wie ich es S. 351 [6] in einer Bemerkung zu dem sermo **5.** gethan habe. Nicht der in der Tabelle als No. **5.** bezeichnete Sermo, dessen Titel ja wenigstens am untern Rande angegeben wird, ist nicht mitgezählt, sondern der auf einem besondern Quaternio enthaltene, von ganz anderer Hand geschriebene sermo II. in nativitate B. Mariae (Tissier 31). Dieser Quaternio ist also erst später in die Handschrift eingeschoben. Sonach ergibt sich, dafs auch der erste Teil der Handschrift, welcher den zusammenhangenden Sermonenkomplex enthält, keine einheitliche Masse bildet, sondern einen Einschub aufweist, aber einen Einschub, der ein unbezweifelt dem Garnerius zugehöriges Stück darbietet. Die daraus für den zweiten Teil sich ergebende Analogie bietet dem Wahrscheinlichkeitsschlufs, dafs die in diesem zweiten Teile gleichfalls mit sicherem Eigentum des Garnerius verbundenen Stücke ebenso dem Garnerius angehören, eine neue Stütze.

Meine Vermutung S. 349 [4], dafs der Traktat gegen die Amalricianer aus zwei Fragmenten von Handschriften zusammengesetzt sei, hat durch die genauere Untersuchung des Manuskriptes weitere Bestätigung gefunden. Fol. 141 und 142 nämlich bilden ein selbständiges, in der Mitte gefaltetes Blatt, während mit dem von einer andern Hand geschriebenen, fol. 143^r beginnenden Teile ein neuer Quaternio einsetzt, dessen hintere Blätter abgeschnitten sind. Dieselbe Hand führt in dem folgenden Quaternio [1] den Traktat zu Ende, worauf innerhalb desselben wieder eine neue Hand mit dem nachgetragenen, sicher dem Garnerius

[1] Bei der Zählung der Blätter am obern Rande der Handschrift ist die Ziffer 149 übersprungen, so dafs die Zählung von fol. CXLVIII gleich auf fol. CL springt. Dies zur Berichtigung des Druckversehens auf S. 393 [48] Anm. 3, dessen Korrektur übrigens schon durch die am Rande der Ausgabe hinzugefügten Foliozahlen an die Hand gegeben wird.



gehörigen sermo (I) in die S. Paschae (Tissier 17) beginnt. Den Wechsel der Handschriften und die Art der Zusammenfügung in den noch folgenden Blättern zu vermerken, darf ich wohl unterlassen.

Ich lasse die Berichtigungen zum Text folgen, wobei ich das zu Korrigierende voran-, die Korrektur nachsetze. S. 364 [19], 3 spiritualibus: spiritalibus. 365 [20], Anm. 1 ieb'at: deb'at (doch dürfte meine Konjektur im Text das Richtige treffen). 366 [21], 8 loco isto: isto loco. Ebd. Z. 22 hinter ubique setze ein Fragezeichen. 367 [22], 19 que: q̄, was vielleicht qua (wie bei Boethius) aufgelöst werden soll. 368 [23], 11 nach ubique ist deus einzuschieben. Ebd. Z. 26 enim: non. Zugleich ist die Interpunktion zu ändern, statt des Punktums hinter re Z. 25 ein Komma, statt des Kommas hinter suo Z. 27 ein Strichpunkt zu setzen. 369 [24], 3 quod: et. Ebd. Z. 21 hinter est setze ein Komma. Ebd. Z. 26 Obsura: Obscura. 370 [25], 6 quia: et. Ebd. Z. 15 Deus est in omni tempore: Deus est omni tempore. Ebd. Z. 17 nach Ergo est in hoc tempore schiebe ein: Ergo in tempore. Ebd. Z. 18 quia: et (das Komma vorher ist zu tilgen). 371 [26], 1 Quia: Et. 272 [27], 22 que est et quanta talis insanitas (s. die Anm. zu der Stelle): que est tanta et talis insanitas (die Hdschr. et talis tanta, mit Strichelchen zur Andeutung der Umstellung, durch welche meine Textesänderung überflüssig wird). Ebd. Anm. 9 quam ist vorhanden, mein Text also auch der handschriftliche. 373 [28], 3 ubi: ideo. Ebd. Z. 8 Item: Iterum. 376 [31], 3 Quid: die Hdschr. Quod; doch ist Quid zu lesen. Ebd. Anm. 2 humiliats: humilitas. Ebd. Anm. 3 facultatem: humilitatem. Ebd. Anm. 4 nach dem Angegebenen folgen noch die Worte: nec aliud est paradisus quam cognitio ueritatis, quam se dicunt habere, die blau durchstrichen sind und also ausfallen sollen. 377 [32], 17 psalmus: die Abkürzung soll hier wohl psalmista bedeuten. Ebd. Z. 24 crescunt: crescit. Z. 25 subiecta erunt: erunt subiecta. Z. 26 flectitur: flectetur. Ebd. Anm. 7: erunt steht auch in der Handschrift. 378 [33], Z. 2 der Anm. excresset: excrescet. 379 [34], 20 nach quid hat die Hdschr. est, was aber zu streichen sein wird. 382 [37], 1. 2. 4 miseria: die Hdschr. mi'a, was hier eher misericordia aufzulösen ist. Unsicher ist auch Z. 2 u. 7 bonus, Z. 3 boni, wo die Abkürzung b's und b'i auch beatus und beati heifsen kann, wie 385 [40] 8. 9. 12. Doch ist an unserer Stelle wohl bonus und boni vorzuziehen. Ebd. Z. 20 dicit: ait. 383 [38], 21 suis: darunter, wie es scheint, feine Punkte als Zeichen der Streichung. 384 [39], 28 iuste et religiose de resurrectione cogitans: iuste & recte de furrectione cogitans, was nach II. Macch. 12, 43 wohl herzustellen ist, wie im Text geschehen. Ebd. Z. 30 nach hoc füge hinzu induere. 385 [40], 4 est fehlt in der Hdschr., ist aber mit Matth. 22, 32 und Marc. 12, 27 hinzuzufügen. Ebd. Z. 23 vor comminuit füge hinzu hanc. 387 [42], 30 steht das konjicierte faciet auch in der Hdschr., so dafs Anm. 5 zu streichen ist. 388 [43], 5 nach saluari ist ausge-

fallen: uel nolle dampnari, nach quem: deus. Ebd. Z. 20 scilicet: secundum. Infolgedessen ist hinter magistrorum das Punktum zu streichen und in naturalibus etc. zum Vorhergehenden zu ziehen. 390 [45], 31 nach desinit ist esse ausgefallen. 391 [46], 2 ut: die Hdschr. unrichtig ubi. Ebd. Z. 28 qui: die Hdschr. que, wofür aber qui zu setzen ist. 392 [47], 11 nec: non. Ebd. Z. 11 scilicet fehlt in der Hdschr. und ist zu streichen. 393 [48], 3 est (nach non) fehlt in der Hdschr. und ist überflüssig, wenn Z. 4 hinter pater ein Komma gesetzt wird. Ebd. Z. 11 nach homine fügt die Handschrift hinzu incarnatam, was nach dem incarnatam Z. 10 zwar sehr entbehrlich, aber doch auch nicht störend ist. 394 [49], Anm. 2. Zu der hier nach Tissier und Migne mitgeteilten Stelle aus Garnerius de sanctissima Trinitate — ebenso auch zu den weiteren Citaten — bietet die Hdschr. von Troyes mehrere Verbesserungen und Ergänzungen, welche die Übereinstimmung mit dem Traktat gegen die Amalricianer noch mehr hervortreten lassen. So finden sich fol. 82ʳ b nach simile esse die Worte: et conuenire in unum unum esse (wie 395 [50], 3). Ebenso 395 [50] Anm. 1 und 396 [51], 5 joth und heth, wie im Text 396 [51], 5 und 12 f. Auch für 396 [51] Anm. 4 ergeben sich wertvolle Verbesserungen gegenüber Migne; so ist hinter octavum vero, quod est Elohim ausgefallen: uel nonum, quod adonay, pluralitatem significat personarum, nam cum dico eloym; ebenso 397 [52] in der Anm., Z. 25 v. u., hinter creaturas die Worte: nam sicut a Patre, sic et a Filio Spiritus sanctus procedit. 395 [50], 3 ist das zweite unum, das ich als Dittographie stillschweigend beseitigt hatte, das aber durch die oben angegebene Parallelstelle aus dem sermo de Trinitate fol. 82ʳ b gestützt wird, beizubehalten und zu lesen: ut fiat illis simul esse et conuenire in unum unum esse, wo da erste unum von in abhängt, das zweite zu esse gehört. Ebd. Z. 13 generationen: generationem. 396 [51] 2, appellauimus: appellauerim; distinximus: distinxerim. Z. 4 uocabant: uocabatur. 398 [53], 18 fons: factus. Z. 23 nach spiritum füge hinzu scilicet. Ebd. Anm. 2 ist zu tilgen. 401 [56], 9 nach spiritui füge hinzu sancto. Z. 17 f. factum est de: deuenit. 402 [57], 2 per: secundum. Z. 4 ist am Ende das Trennungszeichen ausgefallen. Z. 16 sanguinis sui: sui sanguinis (die Umstellung ist durch Strichlein angezeigt). 404 [59], 13 figura: forma. Z. 14 nach partes füge bei sumetis. Z. 15 tilge est. 405 [60] Anm. 5. Die Handschrift (fol. 68ʳ col. b) bringt wieder den dort nach Migne gegebenen Text in noch gröfsere Übereinstimmung mit dem Traktat. Z. 6 v. u. nämlich fügt sie nach ipse est hinzu: qui marie magdalene sub specie ortolani apparuit? Numquid ipse est. 406 [61] 11 cibi: tibi (das t korrigiert durch Rasur aus x). Z. 25 mittas: die Hdschr. falsch mittes. 407 [62], 9 suum ist zu streichen. 408 [63], 10 et: etiam. Z. 9 vor simplicitatem füge bei debeamus. Z. 23 nach quotiens setze hinzu ei. Dann ist 409 [64], 1 das handschriftliche baiulus beizubehalten.

409 [64], 1. Quid ergo: Quid igitur, si. 411 [66], 20 vor hec ist tamen ausgefallen. Z. 26 mouendo: moriendo. Z. 28 nach et odio hat die Hdschr. abermals et, was aber zu streichen ist. 412 [67], 3 Vnde teste ieronimo: Vnde ieronimus.

Zum Schlusse möge es mir gestattet sein, für die S. 346 [1] Anm. 2 auf Grund des Cod. Bernens. 19 s. X—XI befürwortete Schreibweise Eriugena einen weiteren Zeugen anzuführen. Durch das Entgegenkommen der Verwaltung der Berliner Königl. Bibliothek konnte ich vor kurzem den aus Cheltenham neu dorthin gekommenen, jetzt von Val. Rose (Handschr.-Verz. XII., S. 66—69) beschriebenen ältesten aller Codices von Eriugenas Dionysiusübersetzung einsehen (cod. Phill. 46), welcher etwa hundert Jahre älter ist als der Berner und sicher dem X. Jahrh. entstammt. Auch dort ist fol. 4 r ganz deutlich geschrieben ERIUGENA. Nun dürfte zwar, soweit ich nach meinen früher gemachten Excerpten urteilen kann, der Berner Kodex direkt aus dem Berliner abgeschrieben sein, da eine Reihe von Verderbnissen der Berner Handschrift ihre Erklärung aus der Berliner findet, und damit würde der Berner Kodex seinen Wert als selbständiger Zeuge neben dem Berliner verlieren; aber die Bezeugung der auch an sich empfehlenswerten und bestens zu erklärenden Namensform Eriugena ist durch die Berliner Handschrift bis in die nächste Nähe der Lebenszeit des Autors herangerückt.

AUS DER JÜNGSTEN PHILOSOPHISCHEN LITTERATUR.[1]

Von Dr. M. GLOSSNER.

Beginnen wir unsere Übersicht über einige der neuesten Erscheinungen der Philosophie mit den logischen Schriften. Den modernen Standpunkt einer empirisch-psychologischen Richtung vertritt (1.) Lauczizky in seinem für Gymnasien bestimmten Lehrbuch der Logik, das sich übrigens in didaktisch-pädagogischer Hinsicht durch übersicht-

[1] (1.) Lauczizky, Lehrbuch der Logik zum Gebrauche an Gymnasien, Wien 1890. — (2.) Dr. C. Gutberlet, Logik und Erkenntnislehre, 2. Aufl. Münster 1892. — (3.) Dr. Schmidkunz, Der Hypnotismus in gemeinfafslicher Darstellung, Stuttgart 1892. Vgl. derselb. Psychologie der Suggestion. — (4.) R. F. Finlay, Der Hypnotismus, Aachen 1892. — (5.) Dr. Osk. Braun, Moses Bar Kepha und sein Buch von der Seele, Freiburg 1891. — (6.) M. Schweinsthal, Théorie du Beau, Bruxelles 1892. — (7.) Dr. Husserl, Philosophie der Arithmetik I. Bd.; Halle-Saale 1891. — (8.) Illigens, Die unendliche Anzahl und die Mathematik. Münster 1893. — (9.) Dr. Gedeon Spicker, Die Ursachen des Verfalls der Philosophie in alter und neuer Zeit, Leipzig 1892. — (10.) Dr. A. Giefswein, Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft, Freiburg i. B. 1892.

liche und verständliche Darstellung auszeichnet. Der Aufschwung aber, den nach des Verfassers Meinung die Logik in der jüngsten Zeit genommen, scheint uns zweifelhafter Natur, da wir weder in der mathematischen Behandlung der Logik durch Lange, noch in der Aufnahme mannigfaltigsten Details aus den besonderen Wissenschaften, vor allem den Naturwissenschaften einen Fortschritt nicht zu erkennen vermögen. Soweit der Fortschritt in der Wahl der Beispiele liegen soll (die man als eine Art von partie honteuse der Schullogik hingestellt hat), so fällt gegen den Vorteil der innigeren Verbindung, in welche der logische Unterricht durch die Entlehnung derselben aus den speciellen Wissenschaften tritt, der Nachteil ins Gewicht, dafs durch die vielfach notwendige sachliche Erklärung die Aufmerksamkeit von dem unmittelbaren Gegenstande abgelenkt wird. Im Interesse der Logik liegen gerade die einfachsten und farblosesten Beispiele.

Wissenschaftlich nicht befriedigend ist die Bestimmung der Logik und ihres Verhältnisses zur Psychologie; nur die letztere hat es direkt mit den Denkthätigkeiten, die erstere aber mit den Denkformen, d. h. den in den Denkobjekten hervorgebrachten künstlichen Dispositionen, also mit einem rein idealen, nicht aber realen Objekte zu thun. Nominalistisch ist die Theorie des Begriffs. Die Empfindung soll durch die Anlehnung an eine Wortform oder Wortempfindung eine gewisse Selbständigkeit gewinnen und dadurch zum Begriffe werden (S. 7): eine ganz unmögliche Auffassung, da eine Kombination von individuellen Dingen nichts Allgemeines zu erzeugen imstande ist. Oder ist nicht der „Begriff“ Rot eine nähere Bestimmung des „Begriffs“ Farbe, Eigenschaft, Ding? — Obgleich sehr viel Grammatisches aufgenommen ist, so fehlt doch die so wichtige Lehre von der Supposition des Terminus. Über die aristotelischen Kategorieen findet sich eine Bemerkung, die beweist, dafs dem Verfasser Bedeutung und Einteilungsgrund derselben trotz Brentanos Schrift (Von der mannigfaltigen Bedeutung des Seienden bei Arist.) unbekannt geblieben ist.

Die Definition des Urteils trifft nicht das wahre Wesen desselben, denn es drückt ein objektives Verhältnis, nicht aber die blofse Zusammengehörigkeit von Gedankenelementen aus. Ebenso subjektivistisch ist auch die Modalität des Urteils aufgefafst, nämlich als beruhend auf den Graden der Zuversicht, mit welcher die Zusammengehörigkeit von Subjekt und Prädikat behauptet oder negiert wird. — Bezüglich der Äquipollenz gelangt der Verfasser, indem er die Negation zum Subjekt statt zur Kopula zieht, zu der schiefen Darstellung S. 60. In dem angeführten Beispiel: alle Katzen sind Raubtiere, erhält man allerdings durch Negation von Subjekt und Prädikat kein äquipollentes Urteil, wohl aber durch Negation der Kopula und des Prädikates, nämlich: Keine Katze ist Nichtraubtier, wo nur scheinbar die Negation zum Subjekt, in Wirklichkeit zur Kopula gehört, indem der Sinn ist: alle Katzen sind nicht Nichtraubtiere. — Von der Auffassung der Äquipollenz als unmittelbaren Schlusses ist mit Recht abgegangen; diese sowie die Konversion bildet eine Eigentümlichkeit der Urteile, wie sie auch beide von der älteren Logik aufgefafst worden sind.

Die Bedeutung des Syllogismus wird treffend hervorgehoben. Das Princip des Schlusses aber dürfte kaum richtig formuliert sein (S. 76). Ein wesentlicher Mangel ist die Nichtbeachtung der Modi des Syllogismus. Aufgabe der Logik ist doch offenbar eine erschöpfende Darstellung der Formen, in denen das Denken sich bewegt, oder genauer, in die es sein Objekt kleidet, zu bieten. Dagegen legt die neueste Logik, welcher

der Verfasser folgt, das Hauptgewicht auf die Materie, den Inhalt, daher die gesonderte Behandlung der „Identitäts-Subsumtions-Exemplifikationsschlüsse“ statt einer Theorie des kategorischen Schlusses und seiner verschiedenen Formen. Es liegt darin, um im Sinn der alten Logik zu reden, eine Vermischung des Dialektischen, Topischen mit dem Logischen. Die Logik hat in der Schlufslehre zunächst die Schlufsweisen in formeller Beziehung nach Quantität, Qualität und Modalität der Prämissen anzugeben und aufzuzeigen, was sich ohne Rücksicht auf den besonderen Inhalt daraus ableiten läfst, und erst daran das Besondere, die Theorie des Beweises und des Wahrscheinlichkeitsschlusses anzureihen.

Inniger an die Tradition schliefst sich an und erscheint daher auch für den Schulgebrauch weit vorzüglicher das (2.) Lehrbuch der Logik und Erkenntnislehre von Dr. Gutberlet (in 2. Aufl.). In einer kurzen Einleitung spricht sich der Verfasser über Begriff und Einteilung der Philosophie aus. Da eine nähere Begründung fehlt, so können wir uns auf das bei Besprechung der Metaphysik desselben Verfassers Gesagte (Jahrb. VII S. 237) berufen. Mit der Darstellung der Logik, im grofsen Ganzen genommen, einverstanden, wollen wir nur die Punkte kurz berühren, in welchen wir entweder nicht vollkommen befriedigt oder abweichender Ansicht sind. Die Bestimmung des Formalobjekts der Logik läfst Klarheit bezüglich des Verhältnisses von Denkakt und Denkform vermissen; ferner scheint uns die Anwendung der Unterscheidung von Formal- und Materialobjekt, welche in Bezug auf Vermögen und Habitus vollberechtigt und unentbehrlich ist, auf den Begriff nicht zulässig; weiterhin der Ausdruck: „intuitiver Begriff“ für unmittelbar durch Abstraktion gewonnene Begriffe nicht glücklich. — Der an den aristotelischen Kategorieen geübten Kritik vermögen wir uns nicht anzuschliefsen; speciell ist die Bemerkung, Aristoteles hätte der Substanz zunächst das Accidens beiordnen sollen, unbegründet; denn dafs Aristoteles dies wirklich gethan, dafür konnte Dr. G. die Belege in der bekannten Schrift Brentanos finden.[1] Wenn gleichwohl Arist. das Accidens nicht als oberste Gattung betrachtet, so ist er vollkommen im Rechte; denn Accidenssein wird von Eigenschaften, Thätigkeiten, Relationen nicht im selben, sondern nur in einem analogischen Sinne ausgesagt. — Wie viele andere, läfst auch der Verf. den kontradiktorischen Gegensatz zwischen Begriffen (Mensch — Nichtmensch) bestehen; wie uns scheint, besteht derselbe nur zwischen Urteilen, wie denn auch Arist. konstant Bejahung und Verneinung als Beispiele jenes Gegensatzes anführt. — Das Wesen des Urteils ist nicht erschöpft durch die „Identität der Ideen“, sondern drückt das wirkliche Verhalten, also eine Beziehung zur Objektivität aus, weshalb Wahrheit oder Falschheit notwendige Eigenschaften des Urteils bilden und dieses darnach auch bestimmt werden kann. — Treffend sind die seltsamen Erklärungen, die das impersonelle Urteil gefunden, zurückgewiesen. — Obgleich die vom Verf. gegebene allgemeine Definition vom Urteil nur auf das kategorische zutrifft, betrachtet derselbe doch das hypothetische als nicht zurückführbar auf das kategorische. Wir erlauben uns bezüglich dieses Punktes statt weiterer

[1] Die Resultate der Untersuchungen Brentanos halten wir durch die Einwendungen Zellers (Philos. d. Griechen 3. Aufl. II 2 S. 265 Anm.) nicht für widerlegt; die „Aufnahme“ der Kategorieen aus der Erfahrung und eine systematische Ableitung schliefsen sich nicht aus, was freilich ein von Hegelschen Vorurteilen nicht ganz freies Urteil kaum zugestehen wird.

Bemerkungen auf Joh. a S. Thoma, Logica, de enunciat. art. 1 et 2 zu verweisen.

Indem wir über einige andere untergeordnete Punkte hinweggehen, wenden wir uns dem zweiten Teile des Buches, der Erkenntnistheorie zu, in welcher aufser logischen Problemen auch psychologische behandelt werden. Wir halten eine „Erkenntnistheorie" als besondere Disciplin nicht für berechtigt, und die vom Verf. zur Rechtfertigung vorgebrachten Gründe vermögen uns nicht zu überzeugen. Die Psychologie kann von der Beziehung auf die Objekte der Erkenntnis nicht absehen; denn Wesen und Ursprung der Seelenvermögen lassen sich ohne Rücksicht auf die Objekte nicht bestimmen. Gleichwohl sind wir weit entfernt, die Wichtigkeit der erkenntnistheoretischen Untersuchungen angesichts der modernen Richtungen zu verkennen, aber wir verlangen, dafs das Logische in der Logik, das Psychologische in der Psychologie, das Metaphysische, resp. Physische in der Metaphysik oder Naturphilosophie, kurz jegliches an seinem Orte abgehandelt werde.

Für den Standpunkt des Verf. ist folgende Äufserung charakteristisch: „Wer eine Erkenntnistheorie schreiben will, die unseren Bedürfnissen und zugleich der wahren philosophia perennis et universalis gerecht wird, mufs einen Blick besitzen, der nicht auf den scholastischen Horizont eingeengt ist; er mufs die scholastische Philosophie durch und durch kennen, um die zerstreuten Bausteine zu sammeln und zu verwerten; er mufs die gesamte philosophische Entwickelung, insbesondere auch die neuere Philosophie seit ihrer subjektiven Richtung in Cartesius und ihrer kritischen seit Kant nicht blofs kennen, sondern vollauf würdigen können. So haben Kleutgen, A. Schmid u. a. auf Grundlage der scholastisch-aristotelischen Principien eine Erkenntnistheorie geschaffen, die besser als alle neueren Versuche die Rechte der menschlichen Vernunft gegen die Skepsis zu wahren imstande ist." (S. 143.)

Wer diese Worte liest, wird der Meinung sein, dafs Kleutgen und Dr. A. Schmid die Erkenntnistheorie in ungefähr gleichem Sinne und Geiste bearbeiteten und auf „scholastisch-aristotelischer Grundlage" fortzubilden suchten. Indes ist nichts entfernter von dem wirklichen Thatbestand. Die zwei Bände der Schmidschen Erkenntnislehre würden, selbst von allen anderweitigen Arbeiten dieses Autors abgesehen, allein hinreichen, um vom Gegenteile zu überzeugen. Wenn Schmid selbst meint, auf thomistischem Standpunkt zu stehen und diesen fortzubilden, so ist dieses eben eine Selbsttäuschung, wie seine Meinung, an der philosophia perennis et universalis fortzuarbeiten. Nur wenn die geschichtliche Reihe: Plotin, Meister Eckart, Cusanus, Böhme, Baader die philos. perennis repräsentiert, kann auch Sch. den Anspruch erheben, ein Vertreter der „ewigen" Philosophie zu sein. Die Absicht aber, die „synthetischen Urteile" Kants mit der scholastischen Abstraktionstheorie, dem aristotelischen intellectus agens zu verbinden, hat ebensowenig Aussicht auf Erfolg, als der von demselben Autor auf theologischem Gebiete unternommene Versuch, die thomistische Gottes- und Gnadenlehre durch Elemente aus der Böhme-Baaderschen Theosophie zu befruchten und fortzubilden. Dafs endlich diese neue Erkenntnistheorie die Rechte der Vernunft gegen die Skepsis wahre, kann nur der zugeben, dem die wahre Meinung Schmids unbekannt ist; denn dieser betrachtet als letzten Gewifsheitgrund den Glauben und das Vertrauen auf die Vernunft, ist also im wesentlichen mit den Skeptikern einverstanden, denn was diese bezweifeln, ist nicht die Thatsache der Gewifsheit, sondern deren

Berechtigung. Den Nachweis dieser aber hält Sch. für ebenso unmöglich als die Skeptiker selbst.

Wiewohl wir keinen genügenden Grund zu haben glauben, den Vf. für einen Anhänger der glaubensphilosophischen und theosophisch-ontologisierenden Richtung Sch.s zu halten, so fürchten wir doch, eine gewisse Unklarheit in der Erörterung der Fundamentalsätze (S. 163) auf Rechnung eines solchen Einflusses setzen zu sollen. Oberster Grundsatz der Beweisführung ist, wie uns scheint, allein der Satz des Widerspruchs, der einer weiteren Stütze durch den vom Grunde nicht bedarf, dieselbe nicht einmal zuläfst; die Selbstgewifsheit aber ist nur die Bedingung für das thatsächliche Erkennen, in keiner Weise aber Grund des gewissen Erkennens, denn dieser liegt ausschliefslich in der einleuchtenden Wahrheit selbst; die subjektive Gewifsheit entspringt aus der objektiven. Es ist daher auch die Äufserung dem Mifsverständnis ausgesetzt und erinnert an den glaubensphilosophischen Standpunkt Schmids, dafs die Wahrheit und Gewifsheit von der Wahrhaftigkeit der Vernunft abhänge. Wir kehren diese Behauptung um und sagen: die Wahrhaftigkeit der Vernunft ist uns dadurch verbürgt, dafs wir mit Evidenz und mit einer jeden Irrtum und die Möglichkeit eines solchen ausschliefsenden objektiven und unmittelbaren Gewifsheit in den obersten Grundsätzen (des Widerspruchs, der Identität, des ausgeschlossenen Dritten) Wahrheit erkennen.

S. 169 hätte doch angedeutet werden sollen, dafs der Theismus eines Baader (wie überhaupt der Theosophen) kein reiner, haltbarer und konsequenter Theismus ist.

Der Bewufstseinstheorie S. 170 vermögen wir nicht zuzustimmen; wir vermissen die Unterscheidung des sinnlichen vom geistigen Bewufstsein; denn ist es nicht die Vernunft, die sich in den Sinnen bethätigt, müssen vielmehr die sensitiven von den intellektiven Vermögen sorgfältig unterschieden werden, so kann auch das unmittelbare Bewufstsein der sinnlichen Akte nicht dem geistigen Erkenntnisvermögen, sondern nur der Sinnlichkeit in uns zugeschrieben werden. Die Alten haben dies in ihrem sensus communis anerkannt, der nichts anderes als das sinnliche Bewufstsein ist und auch den Tieren, denen doch das Selbstbewufstsein abgeht, zukommt.

Gerade die Sinnentheorie freilich ist es, welche die stärksten Spuren modernen Einflusses aufweist und die Schmidchen Sympathieen erklärlich erscheinen läfst. Während nach scholastischer Auffassung die Gewifsheit von der Existenz der Aufsenwelt eine unmittelbare ist, die ihren Grund darin hat, dafs die Dinge selbst, nicht aber zuerst deren Species wahrgenommen werden, nimmt der Vf. einen Übergang vom Bewufstseinszustand der Sensation auf den äufseren Gegenstand an und denkt sich denselben durch einen angebornen Trieb (eine unbewufste Anwendung des Kausalitätsprincips?) vermittelt (S. 187). „Schon bei der Objektivierung der Sinnesempfindung kann nur ein angeborner Trieb vollständig erklären, warum wir die subjektive Modifikation der Netzhaut, des Ohres u. s. w. aufser uns setzen. Dieser Trieb nötigt uns auch, die so objektivierten Sinnesqualitäten auf äufsere Dinge als deren Träger und weiter als deren erregende Ursachen zu beziehen. Die objektive Begründung, welche diesen Trieb leitet und stützt, kann als Hypothese bezeichnet werden, wenigstens läfst sie sich wissenschaftlich kaum anders fassen.“ Im Zusammenhang steht diese für uns unannehmbare Konzession an den Phänomenalismus, Idealismus und Skepticismus mit der Theorie des Vf. von den Sinnesqualitäten, die ihn auch zur Annahme von

„relativen“ Eigenschaften der Dinge führt (eine contradictio in adjecto, wie uns scheinen will).

Die Folgen der vom Vf. eingenommenen Stellung machen sich empfindlich geltend in der Widerlegung Kants, die trotz des aufgebotenen unleugbaren Scharfsinns nicht durchweg gelungen ist. Ein näheres Eingehen müssen wir uns versagen. Nur die „synthetischen Urteile a priori“ seien ihrer eminenten Bedeutung wegen noch einmal berührt. Zunächst sei bemerkt, dafs das „analytisch“ weiter als im Sinne des Herausgebers gefafst werden müsse, wenn Kant überwunden und eine eigentliche Erweiterung der Erkenntnis durch Urteil und Schlufs nachgewiesen werden soll. Bezüglich der Schmidschen synthetischen Urteile a priori erklärt der Vf., nicht zu wissen, was gegen dessen Synthesen einzuwenden sei. Also scheint ihm Sch. im Rechte, wenn er in der Sache mit den Gegnern übereinzustimmen meint? (S. 205.) Wir glauben, es sei unmöglich, in der Lehre von den synthetischen Urteilen a priori ein gutes Stück Weges mit Kant zu gehen (a. a. O.), ohne auf Irrwege zu geraten. In der That hängt die Schmidsche Theorie mit Lehren zusammen, die G. selbst an einem anderen Orte als falsch verwirft.

Es ist nicht einzuräumen, dafs Kants synthetische Urteile a priori nur insoweit verwerflich seien, als sie die Leugnung objektiver Seinsnotwendigkeit implicieren. Die Weiterentwickelung, die der Gedanke Kants in den Systemen Fichtes und Hegels gefunden, beweist vielmehr, dafs die synthetischen Urteile a priori mit objektiver Seinsnotwendigkeit vereinbar seien, freilich um den Preis pantheistischer Irrtümer. Eine ähnliche Wendung nimmt aber auch Dr. Schmid, der die synthetischen Urteile a priori mit ontologisch-theosophischen Ideen in Verbindung bringt.

In der Frage der synthetischen Urteile handelt es sich nicht blofs um die willkürliche Bestimmung des Synthetischen und Analytischen. Gibt man nämlich einerseits einen Fortschritt der Erkenntnis auf rationalem Wege nicht zu, und sucht doch andererseits dem Empirismus und Sensualismus zu entgehen, so wird man der Seele die Fähigkeit apriorischer Synthesis zuschreiben müssen, die dann irgendwie näher gefafst und begründet wird, entweder in dem Sinne einer ursprünglichen Synthesis der Apperception (also rein subjektiv und formal) oder in dem Sinne einer subjektiv-objektiven, Form und Stoff der Erkenntnis umfassenden Synthesis eines absoluten Ich oder des absoluten Begriffs (Fichte, Hegel). Schmid selbst begründet die synthetischen Urteile a priori (die von ihm aufgestellten, gewissermafsen superrationalen — nicht übervernünftigen — Synthesen) durch eine Art von ursprünglicher Vernunftanschauung in einer dem Ontologismus und der Baaderschen Theosophie verwandten Weise. Durch seinen „gemäfsigten“ Ontologismus sucht dann Sch. dem von G. mit Recht gegen die Kantschen synth. Urteile a priori erhobenen Vorwurf blinder Naturnotwendigkeit zu entgehen, indem er, wie gesagt, jenen Urteilen eine Art intellektueller Anschauung unterlegt; eben in dieser ontologisch-theosophischen Wendung aber liegt die Bestätigung dafür, dafs die Schmidschen apriorischen Urteile einen ganz anderen Sinn haben als die analytischen Erweiterungsurteile der Scholastik.

Die Bezeichnung des sog. ens rationis als imaginäres Sein scheint uns nicht zutreffend; es gibt ein ens rationis, das logische nämlich, das weder real noch eine blofse Chimäre ist, sondern ideal oder intentional im Sinne der intentio secunda: ein notwendiges Gebilde des specifisch menschlichen Denkens in Begriffen u. s. w., das seinen Gegenstand nicht

real, wohl aber ideal afficiert. Für das Verständnis der platonischen und aristotelischen Ideologie sowie der in neuerer Zeit hervorgetretenen Theorieen vom „Absoluten" ist die richtige Auffassung des ens rationis logicum von eminenter Wichtigkeit, wie wir bei einer anderen Gelegenheit zu zeigen hoffen. — Das über das Sein der idealen Wahrheiten Gesagte nehmen wir mit der Bd. VII S. 242 des Jahrb. gemachten Beschränkung an. Zu den Äufserungen über den gemäfsigten Realismus glauben wir bemerken zu sollen, dafs das volle Verständnis des thomistischen Realismus ohne ein solches der gesamten Erkenntnistheorie des englischen Lehrers nicht zu erreichen ist (vgl. Princip der Individuat. S. 98 ff.).

Im Interesse des theologischen Glaubens stellt der Vf. die Theorie von einer „freien Evidenz" auf. Wie uns dünkt, hat der göttliche Glaube seine eigenen Gesetze; er ist, wie der hl. Thomas sich ausdrückt, eine Erkenntnis der göttlichen Dinge nach deren eigenen Weise. Um die Freiheit und Übernatürlichkeit desselben zu retten, bedarf es deshalb nicht einer „freien Evidenz", die an das lucus a non lucendo erinnert, vielmehr bleibt der göttliche Glaube frei, auch wenn seine natürlichen Beweggründe notwendige Evidenz mit sich führen sollten, eben weil er göttlich und übernatürlich ist. Andererseits aber wäre er weder frei noch übernatürlich, wenn er auf jener „freien" Vernunfteinsicht im eigentlichen Sinne begründet wäre. Inevidenz ist dem Glaubensinhalt und ebenso auch dem Glauben selbst und seinem Formalmotiv wesentlich und unterscheidet ihn vom Wissen und Schauen. Evidenz ist daher zwar das höchste Kriterium der natürlichen Erkenntnis, nicht aber aller Erkenntnis, nämlich nicht der übernatürlichen Glaubenserkenntnis; nur indirekt, sofern der Glaube ein von der Vernunft gefälltes Glaubwürdigkeitsurteil voraussetzt, kann man von der Evidenz als Kriterium aller Erkenntnis reden.

Das Princip der objektiven Evidenz, wie wir es verstehen, im Sinne eines criterium quod, nicht criterium secundum quod, als welches der hl. Thomas mit Recht das Widerspruchsprincip in höchster Instanz betrachtet, bedeutet nichts anderes als das Bestimmtsein des menschlichen Erkennens durch den Gegenstand und gilt daher vom sinnlichen wie vom intellektuellen Erkennen. Daher kann nicht zugegeben werden, dafs das Kriterium des Descartes mit dem der objektiven Evidenz zusammenfalle. Die idea clara et distincta, von welcher erst auf das Objekt übergegangen werden soll, besagt das gerade Gegenteil und hat auch thatsächlich die Philosophie in eine subjektivistische Bahn geführt. Als blofses crit. quod ist denn auch die objektive Evidenz für die Kontroverse ohne Wert; denn es ist unnütz, sich auf die Evidenz zu berufen; dagegen bildet das Widerspruchsprincip die letzte entscheidende Norm; wer dieses leugnet, von dem gilt: cum principia negante non est disputandum. — Die Behauptung S. 268, dafs nach dem hl. Thomas die höchsten Principien das Licht der Vernunft bilden, ist dem ontologistischen Mifsverständnis ausgesetzt. Versteht man unter dem Licht der Vernunft das intellektuelle Erkenntnisvermögen, so ist jene Behauptung unrichtig und unthomistisch, denn das Vermögen ist etwas Subjektives, die obersten Principien etwas Objektives.

Die Schwierigkeit, die Wahrheiten der sittlichen und religiösen Ordnung durch die natürliche Kraft der Vernunft zu erkennen, ist im allgemeinen richtig und treffend nachgewiesen; doch möchten wir uns nicht zu jeder einzelnen Behauptung bekennen. So bezüglich des platonischen Unsterblichkeitsbeweises; denn wenn Platons Gründe, wie sie

liegen, nicht beweisen, so steckt doch ein wahrer Kern in ihnen, den der hl. Thomas aus der teils phantastischen, teils mythischen Hülle herauszuschälen gewufst hat. (S. Th. 1 qu. 75 art. 6. Über Platons Beweise vgl. Zeller, Ph. d. Gr. II 1 S. 826 Anm. S. 833 4. Aufl.)

Vom logischen wenden wir uns dem psychologischen Gebiete zu. Hier begegnet uns zunächst mit zwei Schriften über den Hypnotismus, einer populären (3.) unter dem Titel: „Der Hypnotismus in gemeinfafslicher Darstellung“ und einer ausführlichen wissenschaftlichen „Die Psychologie der Suggestion“ der rührige Redacteur des unseren Lesern bereits bekannten antimaterialistischen Broschürencyklus und Privatdocent an der Universität München Dr. H. Schmidkunz. Die erstere verbreitet sich in acht Abschnitten über Hypnose im allgemeinen, über die Erscheinungen, Anwendungen und Gefahren der Hypnose, woran sich eine Geschichte derselben anschliefst. Der Vf. unterscheidet Suggestion und suggestiblen Zustand (Suggestibilität) und bemerkt, dafs die Lehre von den suggestiblen Zuständen noch weit hinter der von der Suggestion zurückgeblieben sei. Die Hypnose sei nichts weiter als ein künstlich hervorgerufener suggestibler Zustand, der seine Analogieen im normalen Zustande habe. Genauer wird die Hypnose bestimmt „als schlafartiger Zustand, worin die gewöhnliche Suggestibilität auf Grund des Rapports zu der den Schlaf erzeugenden Person und im Sinne dieses Rapports verändert, zumal vielseitig gesteigert ist“ (S. 29). In dieser Definition tritt das Grundbestreben des Vf.s hervor, die Suggestion und Hypnose in einen umfassenden psychologischen Zusammenhang zu bringen. — Die Suggestion ist teils Real-, teils Verbalsuggestion; neuere Versuche scheinen selbst die Mentalsuggestion als Thatsache zu erweisen. (S. 30.) Mit besonderem Nachdruck hebt der Vf. die therapeutische Bedeutung des Hypnotismus hervor. Von den „forensischen“ Gefahren meint er, „im ganzen erscheine die Schuld des Hypnotismus an solchen Gefährlichkeiten höchstens in dem nämlichen Lichte, wie etwa die Schuld eines Schaugepränges an Taschendiebereien und Ohnmachten“. Was die moralische Gefahr der Unterdrückung und Schwächung der Willenskraft betreffe, trete unter den richtigen Umständen selbst das Gegenteil, Stärkung eines schwachen Willens ein, überhaupt verhalte es sich mit dem Hypnotismus wie mit allen indifferenten Dingen, die des Mifsbrauchs fähig sind. — Zur „Geschichte des Hypnotismus“ im „gedankenstarren“ (S. 200) Mittelalter dürfte es auch für den Vf. von Interesse sein, wenn wir eine Stelle aus den Schriften des hl. Thomas mitteilen, die uns gerade aufstöfst und die beweist, dafs nicht blofs dem „grofsen“ (sic!) Albertus (S. 199), sondern auch seinem gröfseren Schüler eine psychologische, suggestionistische Auffassung gewisser Erscheinungen nahe lag. Die Stelle findet sich 1 S. Th. qu. 110 art. 2 diff. 1 und lautet: Conceptioni animae obedit materia corporalis; immutatur enim corpus hominis ex conceptione animae ad calorem et frigus, et quandoque ad sanitatem et aegritudinem.

In der angeführten gröfseren Schrift werden die hypnotischen Erscheinungen als „normale, nur ungewohnt gesteigerte Bestandteile eines das alltägliche Leben durchdringenden Ganzen, des Suggestionismus“ darzustellen gesucht. Unser ganzes seelisches Dasein sei durchsetzt von Suggestionen; es bedürfe nicht erst der hypnotischen Zustände, mit denen man sonst die Suggestion in erster Reihe zu verbinden pflege. (S. 49.) „Suggestion ist die Hervorrufung eines Ereignisses durch die Erweckung eines psychischen Bildes.“ „Diese Welt ist der weite Kreis der Suggestion und der suggestiblen Zustände; Erscheinungen, die alles

Seelenleben durchziehen, im reichsten System, die keine Hypnose brauchen, aber in ihr eine Steigerung, manche Verwicklungen und besondere Begleitumstände erfahren. Jener Makrokosmos ist, kurz, der Suggestionismus, und der Mikrokosmos, den er einschliefst, wie die ganze Welt das menschliche Auge, ist der Hypnotismus" (S. 87). Die Erscheinungen des Suggestionismus und Hypnotismus verbinden sich zu einer fortschreitenden Kette. „Wir verstehen die einzelnen Glieder derartiger Ketten nicht ohne diejenigen übrigen Kettenglieder, welche unterhalb der fraglichen Stelle, in der Richtung des Einfacheren liegen, und wir verstehen, erklären sie um so eindringender, je tiefer wir in der Kette zu den Elementen, zu den Wurzeln des ganzen Entwickelungsstammes herabsteigen. Diese genetische Forschungsart nenne ich die Wurzelmethode." (S. 257.)

Die angeführten Äufserungen dürften genügen, um den Standpunkt und die Methode des Vfs. zu kennzeichnen. Als charakteristisch möge noch das Folgende eine Stelle finden: „Dafs die Philosophie immer wieder darauf zurückkommt, die Dinge selbst nicht als solche, sondern als Inhalte unseres Vorstellens zu betrachten, eine Einsicht, die, ohne von Kant im geringsten abhängig zu sein, doch als gesichertes Ergebnis einer langen Entwickelung der Philosophie, insbesondere durch ihre Vertreter in England feststehen dürfte." (S. 52. Vgl. S. 57. „Dieselben — Ausdruck und Begriff der Suggestion — tauchen erst dort auf, wo überhaupt die meisten Fortschritte der Philosophie zu suchen sind, nämlich in England.")

Neben diesen Sympathieen mit dem idealistischen und phänomenalistischen Empirismus der englischen Philosophen bemerken wir indes auch gelegentlich eine freundliche Wendung zu gunsten der aristotelischen Psychologie. „An diesem Punkte treffen unsere suggestionistischen Erfahrungen mit einem grofsen Strome der bisherigen Psychologie zusammen und gewinnen den Mut, für einen ausdrücklichen psychologischen Monismus einzutreten." (S. 251.) Wir nehmen von diesem Zugeständnis Akt, soweit wirklich nur ein psychologischer Monismus im Sinne der Zurückführung der vegetativen und sensitiven Funktionen auf die eine intellektive Seele, nicht aber ein anthropologischer Monismus gemeint ist, der den Leib selbst als blofse Erscheinung der Seele betrachtet.

Dem Vf., dessen umfassender Gelehrsamkeit und wissenschaftlichem Streben unsere Anerkennung nicht versagt werden soll, standen ein medizinischer und ein ästhetischer, leider aber kein zuverlässiger theologischer Mitarbeiter zu Gebote. Wie es zu geschehen pflegt, ist auch der Vf. geneigt, die Tragweite der neu der Wissenschaft sich erschliefsenden Thatsachen zu überschätzen. Die Suggestion, die unbewufst thätige Phantasie (daher die Sympathie mit Frohschammer) soll imstande sein, alle Rätsel der natürlichen und übernatürlichen Ordnung zu lösen. In stetigen Übergängen glaubt uns der Vf. bis zu den Höhen der Ekstase, der Stigmatisation, der Prophetie emporführen zu können; selbst Schöpfung und Inkarnation legen den Schleier des Geheimnisses ab und stellen sich als Materialisationen, jene der göttlichen Ideen, diese des Logos dar. (S. 337.) „Wenn ein Hypnotiker oder sonst suggestiv Ergriffener durch einen Rapport mit einer zweiten Person oder mit sich selbst zu einer Hypermnesie gelangt, in welcher ihm vergessene Sprachen wieder auftauchen; und wenn die pfingstfeiernden Apostel durch einen Rapport mit der dritten göttlichen Person zu einer Erleuchtung gelangten, in welcher ihnen vielleicht sogar nie gekannte Sprachen geläufig wurden, so fehlt

dazwischen höchstens das eine Bindeglied suggestiver Zustände, in welchem nicht nur Erinnerungen, sondern auch neues Wissen und Können irgendwoher eingeflöfst worden sind. Derartige Beispiele aber werden heute ebenfalls immer nachdrücklicher behauptet." (S. 335.)

Für die Stellung des Vfs. zur Theologie (sein theologischer Gewährsmann ist Döllinger) und Kirche ist noch folgende Äufserung bemerkenswert: „Der Verfasser selbst kann gestehen, dafs ihn seit langem nichts der katholischen Religion in eine solche Nähe gerückt hat, als seine Beschäftigung mit dem Suggestionismus und dem, was sich daran schliefst. Dieser ist endlich ein Weg, der aus dem Irdischen unserer Zeit wieder herausführt zu einer weitsichtigeren Auffassung der Welt." (S. 336.) Doch hält jene „Nähe" den Vf. nicht ab, gelegentliche Ausfälle gegen die römische Kirche zu machen oder zu gestatten. Dahin gehört z. B. der Bund, den der moderne Staat pflegt mit der römischen Kirche, „die da schlimmer einen hypnotischen Bann ausstrahlt als das Auge des Hypnotiseurs." (S. 321.) Ferner: „Wahre Orgien feiert die an Stelle des freien Gefühls und Urteils getretene, selbst narkotisch unterstützte Suggestion im Gottesdienst der römischen Kirche." (S. 334.) Vgl. den Ausfall Gersters, des medizinischen Mitarbeiters des Verfassers S. 71.

Was aber die „weitsichtigere Auffassung der Welt" betrifft, so scheint uns die Art, wie der Vf. das „Übernatürliche" behandelt, weder ein weitsichtiges noch ein tiefblickendes Auge zu verraten. Er meint, um den Begriff des Übernatürlichen wäre es nicht schade, und Gott habe uns nichts zu verbergen, sich keiner Geheimnisse zu schämen (S. 336). Der Begriff des Übernatürlichen ist die notwendige Konsequenz des echten Theismus; ein übernatürlicher Gott aber, der die Welt aus nichts schafft, nicht aber den Stoff zu ihr aus seinem eigenen Wesen entnimmt, müfste sich seiner selbst, nicht seiner Geheimnisse schämen, wenn er nicht verborgene Tiefen in sich schlösse, Tiefen des Wesens und der Weisheit, und wenn er nicht eine absolute Herrschaft über das Geschaffene besäfse. Wenn da jemand sich zu schämen hat, so vielleicht der Vf. selbst seines Gottesbegriffs, der allen Andeutungen nach ein theosophischer, Immanenz und Transcendenz verbindender, damit aber auch Gott ins Endliche und Materielle herabziehender, also ein Gottes unwürdiger ist. Daher gewisse, wenn auch reservierte Sympathieen mit occultistischen und spiritistischen Bestrebungen, wie sie in der Zeitschrift Sphinx ihre Vertretung finden und die sich besser mit Brahmanismus und Buddhismus als mit dem Christentum vertragen.

Die theologischen „Anwendungen" bilden zweifellos die schwächste Partie des sonst sehr verdienstvollen und belehrenden Werkes. Mit der Anwendung seiner „Wurzelmethode" auf Prophetie, Ekstase, Glossolalie und gar noch auf Schöpfung und Inkarnation betritt der Vf. ein Gebiet, wo der Faden der psychologischen Kontinuität zerreifst und der besonnene Forscher nicht mehr zu folgen vermag. Entschiedenen Tadel verdient die Aufnahme der Abbildung der Stigmatisation des hl. Franziskus von Assisi, angeblich nach einem italienischen Bilde aus dem vierzehnten Jahrhundert in der kleineren populären Schrift. Die auf S. 42 gegebene Erklärung im Sinne einer Autohypnose mit starrer Katalepsie ist nichts weiter als eine unbewiesene und unbeweisbare Hypothese. Sie zeigt, dafs man sehr gelehrt sein und doch von den Erscheinungen des religiösen Lebens reden könne wie der Blinde von den Farben. Warum gebrauchte der Vf. in den religiösen Fragen nicht die Umsicht, wie bezüglich der medizinischen und ästhetischen, und gab einem erfahrenen

Mystiker das Wort? Oder wenn ihm ein solcher nicht zu Gebote stand, warum zog er nicht vor zu schweigen und Philosoph zu bleiben?

Indes beweisen auch die ästhetischen Bemerkungen Hanssons, zu welchen Mifsgriffen die Überschätzung des vom Vf. behandelten Gebietes führen könne. Der ästhetische Standpunkt des genannten Schriftstellers ist zu sehr auf die etwas ungesunden Produkte einer excessiven nordischen Winternachtphantasie zugeschnitten. Wäre Hansson im Recht, so wären die aegri somnia eines tribus anticyris nicht zu reinigenden Naturpoeten vom Standpunkt der schönen Kunst höher zu schätzen, als die planvollen Schöpfungen eines Sophokles und Dante. Das höhere, religiöse wie künstlerische Geistesleben, Intuition, Ekstase u. dgl. gehören nicht jener dunklen Region des Unbewufsten an, in welcher sich die Erscheinungen des Hypnotismus, Mediumismus, Spiritismus bewegen, und diese können auch nicht einmal, wie die modernen Vertreter praktischer Theosophie (z. B. Hübbe-Schleiden) meinen, als untergeordnete Durchgangsstufen der (theosophischen!) Erhebung und Vergöttlichung dienen.

Die Gefahren des Hypnotismus dürfte der Vf. unterschätzen. Dieselben wachsen, je tiefer man in dieser dunklen Sphäre schreitet. Die Verwendung eines Mediums sei es von seiten eines Hypnotiseurs oder im Dienste des Spiritismus ist nach Hübbe-Schleiden s e e l i s c h e Vivisektion (Zeitsch. Sphinx 1892 S. 111) und von den physikalischen Medien urteilt derselbe an dem angeführten Orte, dafs „die meisten sogar körperlich, sittlich und geistig zu Grunde gehen, und zwar dies um so mehr, je echter und getreuer sie als Medien, als willenlose Vermittler sich selbst aufopfern“.

Eine übersichtliche Darstellung der hypnotischen Erscheinungen ist dem Leser geboten in der kleinen Schrift (4.) des P. F i n l a y. Der Vf. schliefst sich an die Theorie Bernheims und der Schule von Nancy an, zu der sich auch Abbé Méric bekennt. Dieser Theorie zufolge finden alle Erscheinungen des Hypnotismus, sofern sie Wirkungen rein natürlicher Ursachen sind, ihre volle Erklärung in der Bethätigung der geistigen und sensitiven Fähigkeiten, wenn diese der Leitung und Kontrolle des Willens entzogen werden. „Getrennt von der Kontrolle des Willens werden die Verstandes- und Sinnesfähigkeiten vornehmlich durch die Gesetze der Gedankenassociation geleitet.“ Die Aufhebung der Willenskraft aber tritt ein, wenn gewisse Nervencentren, von denen die Bethätigung des Willens gleich der anderer Fähigkeiten abhängig ist, ihre Mitthätigkeit verweigern. Diese Wirkung aber wird von gewissen schlafbringenden Mitteln, die ins Blut eingeführt werden, hervorgebracht; ferner wird im Schlaf, beim Entstehen der Träume derselbe Zustand des Gehirns durch eine natürliche Ursache herbeigeführt; endlich gibt es künstliche Mittel, durch welche dieselben oder ähnliche Wirkungen in Bezug auf den Verstand herbeigeführt werden können, wie sie im Traume beobachtet werden. Durch kraftvolle Suggestion kann eine Idee dem Geiste so fest eingedrückt werden, dafs sie denselben mit Ausschlufs aller Kontrolle für sich einnimmt. Daher jeder hypnotische u. s. w. Versuch ohne Wirkung bleibt, wenn das Subjekt davon schlechterdings nichts weifs oder erwartet. „In jedem Fall ist die Suggestion die hauptsächlich arbeitende Ursache.“ Die Koncentration zieht eine gesteigerte Thätigkeit der der Herrschaft des Willens entzogenen Fähigkeiten nach sich, wodurch gewisse aufserordentliche Leistungen des Geistes und der Sinne im hypnotischen und somnambülen Zustande ihre Erklärung finden. (S. 40 ff.) In derselben Suspension der Willensherrschaft, die jene Koncentration ermöglicht,

liegen aber auch die Gefahren des Hypnotismus, die teils psychische, teils noch schwerer wiegende moralische — verbrecherische Antriebe u. dgl. — sind. — Eine Beurteilung dieses Erklärungsversuches müssen wir uns an dieser Stelle versagen und bemerken nur, dafs wir die Abhängigkeit der Willensbethätigungen von Nervencentren im Sinne einer unmittelbaren organischen Gebundenheit des Willens in der Weise des sinnlichen Begehrens, falls dies die Meinung sein sollte, nicht zuzugeben vermöchten. Die Willensfreiheit bedarf, um sich zu bethätigen, nicht blofs des Bewufstseins, sondern auch der Überlegung, die durch entgegengesetzte Ursachen — Koncentration und Zerstreuung aufgehoben sein kann.

Der Dank der Philosophen und Theologen gebührt (5.) Dr. Osk. Braun für seine Übersetzung und Bearbeitung des in syrischer Sprache geschriebenen Buches von der Seele von Moses Bar Kepha. Die, soviel wir beurteilen können, treffliche Arbeit ist die Frucht handschriftlicher Studien an der vatikanischen Bibliothek. Einen erhöhten Wert erhält dieselbe durch Auszüge anthropologischen und eschatalogischen Inhalts aus jakobitischen und nestorianischen Schriftstellern. Bekanntlich waren es Syrer, welche die Kenntnis der aristotelischen Philosophie zunächst den Arabern und durch diese dem christlichen Abendlande vermittelten. Dr. Braun bietet uns einen schätzbaren Beitrag zur Beurteilung des Anteils, den die Syrer an dem Studium und der Weiterverbreitung jener Philosophie genommen haben. Die Schrift ist aber zugleich ein Zeugnis für den ungeheuren Fortschritt, den das Verständnis der peripatetischen Philosophie durch die grofsen Scholastiker gemacht hat. Moses Bar Kepha zeigt nämlich für gewisse psychologische Grundlehren ein geringes Verständnis. — Die Schrift zerfällt in zwei Teile, von denen der erste (S. 1—18) Notizen über Leben, Schriften und Lehre des Vf., der zweite aufser einer Einleitung über die handschriftliche Überlieferung und den Inhalt der Schrift deren Übersetzung enthält (S. 21—133). Hierauf folgen die Anmerkungen, die sich über zahlreiche in Psychologie und Theologie einschlagende eigentümliche Ansichten der syrischen Kirchen und Autoren, z. B. Seelenschlaf, Kampf der Engel und Teufel um die Seelen u. s. w. verbreiten.

Aus den Einzelheiten heben wir nur die merkwürdige Polemik des Moses gegen die aristotelische Bestimmung der Seele als Entelechie des Leibes hervor. Sie scheint uns auf einem Mifsverständnisse zu beruhen, dem auch Spätere, selbst neuesten Datums unterlegen sind. Die Absicht des syrischen Autors ist klar; er will die Vorstellung zurückweisen, dafs die Seele entweder blofs accidentelle Form des Leibes, wie die Gestalt des Schiffes oder zwar substanzielle, aber von der Verbindung mit dem Stoffe in ihrer Existenz abhängige, der Selbständigkeit entbehrende Form sei. Moses, der die aristotelische Lehre „nicht versteht" (S. 143), übersieht die dritte mögliche Auffassung, die auch die aristotelische sein dürfte und bestimmt die (von der Kirche adoptierte) thomistische ist, dafs die menschliche intellektive Seele den Leib informiert, zugleich aber auch über ihn hinausragt, dafs sie ihm ihr Sein mitteilt, ihn an ihrer Subsistenz teilnehmen läfst. Die unzutreffende Bestimmung des Verhältnisses der Seele zum Leibe konnte nicht ohne Konsequenzen bleiben; daher die unhaltbare Unterscheidung natürlicher und accidenteller Seelenkräfte, die Annahme, Seele und menschliche Person seien dasselbe, die unklare Frage und Erörterung, ob die Seele im Leibe oder aufserhalb desselben geschaffen sei. Indes wird die Präexistenz der Seele entschieden verworfen und der Kreatianismus mit Scharfsinn verteidigt.

Das Interesse der Theologen werden die Erörterungen über die

Darbringung des hl. Opfers für Verstorbene in Verbindung mit der Lehre vom Reinigungsfeuer auf sich lenken. Auch die Nestorianer und Jakobiten anerkennen, dafs die Seelen der Hingeschiedenen von den für sie dargebrachten Opfern und Gebeten Nutzen haben; sie nehmen aber auch an, dafs nach dem Tode Sünden nachgelassen werden, womit, wie der Herausgeber bemerkt, auch Strafnachlassung verbunden sein müsse; damit komme man wenigstens indirekt zur Annahme eines Fegfeuers, da mit einer einzigen Ausnahme die Syrer sonst die Ewigkeit der Höllenstrafen nicht leugnen (S. 159). Direkte Hinweise auf einen Reinigungsort glaubt der Herausg. bei Joh. von Dara und Bar 'Ebraya zu finden (S. 160). Eine konsequente Ausbildung haben jedoch die biblischen Andeutungen dieser Lehre nur in der abendländischen Theologie erhalten.

Ein System des Schönen nach mathematischer Methode beabsichtigt zwar M. Schweinsthal (6.) in seinem Schriftchen Théorie du Beau zu entwerfen, ein System, in welchem die drei Thatsachen des Bewufstseins, der Vernunft und der Einbildungskraft die den mathematischen Axiomen entsprechenden Ausgangspunkte bilden, woraus alles Weitere logisch folge, indem Leben, Begreifen und Schaffen ihren vollkommensten Ausdruck in jener idealen Empfindung (sensation) fänden, die wir das Schöne nennen; in der That aber bietet er uns nur eine Reihe von mehr oder minder richtigen und geistreichen Aperçüs und Reflexionen. Der in zwei Abschnitten über das Naturschöne und das Kunstschöne zerfallenden Abhandlung ist eine Anzahl von teilweise, wie uns scheint, sehr diskutablen Thesen vorangeschickt, auf deren Besprechung wir übrigens verzichten, da der Vf. sie ohne Begründung läfst.

Der Gedankengang der Schrift ist etwa folgender. Die Lebenslust, die physische und moralische Selbstbejahung (wie sie S. 35 fl. genannt wird), bildet die Basis und das erste Element des Schönen (S. 11). Auf diesem Grunde erhebt sich der Wissensdrang, dessen Objekt die Ordnung, das Gesetz, das wahre und eigentliche Wesen der Dinge ist. Die synoptische Gruppierung ist zugleich eine symmetrische; überall ist Einheit in der Mannigfaltigkeit, Ordnung. Wo die Gesetze nicht klar von uns erfafst werden, erkennen wir wenigstens das Charakteristische, Typische. Die aus der Erkenntnis der Ordnung hervorgehende Befriedigung ist das zweite Postulat des Schönen (S. 16). Das dritte und letzte ist die Aktivität, die Macht oder Gröfse, beruhend auf der Erregung der Einbildungskraft, die „in der abstrakten Verbindung von Möglichkeiten mit den von der sinnlichen Wahrnehmung gewährten Daten“ besteht (S. 17). Daher das Verlangen von Abwechslung und Mannigfaltigkeit, ohne die sich Langeweile einstellt. Das Naturschöne ist also die Befriedigung, die wir erfahren, indem wir uns die Güte, Weisheit und Gröfse des Universums assimilieren (S. 18).

Der Reiz der schönen Kunst liegt in der Anregung der eigenen Phantasiethätigkeit. Die Kunst darf daher nicht auf Augentäuschung ausgehen. Der extreme Realismus verweichlicht die Einbildungskraft, während die ideale Reproduktion der Seele Schwung verleiht und die Intelligenz zu arbeiten und zu schaffen zwingt. Die Kunst hebt das Bedeutende, das Gesetz hervor und läfst das Unbedeutende, Zufällige, Sekundäre beiseite. Auf die Frage, ob das Schöne subjektiv oder objektiv sei, lautet die Antwort: „Das Schöne ist beides zugleich; vor allem und zunächst subjektiv, weil es in einem persönlichen Eindruck besteht, in einer Bejahung des Ich oder des Daseins, in jener Aktivität des Geistes und jener Erkenntnis der Ordnung, die sich schlechthin nach den Individualitäten unterscheiden; aber es ist auch objektiv, weil die

Gesetze, die das ästhetische Wohlgefallen in uns hervorrufen, im ganzen Universum niedergeschrieben sind." (S. 34 f.)

Der Vf. stellt sich auf den psychologischen Standpunkt und betrachtet die Ästhetik (wie ihr Name besage) als eine psychologische Disciplin. Das Schöne ist ihm eine gewisse Art des Empfindens, nicht eine Form oder Beziehung des Seins. Wir vermissen die ontologische Bestimmung desselben. Die verschiedenen Elemente oder, wie der Vf. sich ausdrückt, Postulate des Schönen müssen sich in einem allgemeinen Merkmale einigen, ähnlich wie die verschiedenen Modi des Guten. Wie das Gute, welches das Ehrbare, Nützliche, Angenehme umfafst, als das Seiende mit der Beziehung auf das Begehren bestimmt wird, so ist das Schöne ebenfalls das Seiende und Gute, jedoch nicht als Gegenstand des Begehrens (Verlangens, Besitzes), sondern sofern sein Anblick, seine Betrachtung gefällt — pulchra sunt quae visa placent — was die Seele in die Stimmung innerer Befriedigung und Harmonie versetzt. Das Schöne ist also im Gegenteil zuerst objektiv, erheischt aber, wie das Wahre und Gute, das entsprechende Auffassungsvermögen im Subjekt, jedoch nicht einen besonderen Schönheitssinn, sondern eine gewisse Bildung der Sinnlichkeit und des Verstandesurteils, infolge deren gefällt, was zu gefallen verdient, das Vollkommene, Harmonische u. s. w.

Bezüglich des echten Realismus in der Kunst verdienten die Aussprüche des Aristoteles angeführt zu werden: „Die Kunst ahmt teils die Natur nach, teils vollendet sie, was die Natur nicht zu vollbringen vermag" (Phys. 2, 8). „Die Dichter müssen es wie die guten Porträtmaler machen, welche die Menschen zwar ähnlich, aber zugleich auch schöner (idealisiert) abbilden" (Poet. 15). Der falsche Realismus glaubt die Wirklichkeit als solche nachbilden zu sollen und verfällt ins Häfsliche.

Wie der vorgenannte Autor für den Begriff, resp. die Elemente des Schönen, so sucht Husserl, zweifellos einer mächtigen Zeitströmung gehorchend, für die Grundbegriffe der Arithmetik eine psychologische Begründung. In dem uns vorliegenden ersten Bande einer „Philosophie der Arithmetik" (7.) will der Vf. nicht ein regelmäfsiges System, sondern eine Reihe psychologischer und logischer Untersuchungen zur Vorbereitung der wissenschaftlichen Fundamente für einen Aufbau derselben bieten. Die negativen, kritischen Erörterungen sollen sich auf jene Versuche beschränken, die durch Verbreitung oder innere Bedeutung hervorragen, die positiven Entwickelungen aber die psychologische, logische und metaphysische Seite des Gegenstandes umfassen. Durch Untersuchungen über die symbolische Methode glaubt der Vf. selbst eine wesentliche Lücke der bisherigen Logik auszufüllen. Der erste, vorliegende Band behandelt in zwei Teilen die mit der Analyse der Begriffe von Vielheit, Einheit und Anzahl zusammenhängenden Fragen, sowohl soweit sie uns eigentlich als auch soweit sie durch Symbolisierung gegeben sind.

Der Vf. geht vom Begriff der Anzahl als dem einzigen arithmetischen Fundamentalbegriff aus. Dieser setze den Vielheitsbegriff voraus, dessen Entstehung hinwiederum psychologisch durch Reflexion auf die kollektive Verbindung zu erklären sei. Die Auffassung der Anzahl als kollektiver Einheit wird durch die Widerlegung abweichender Ansichten, namentlich der „räumlichen" und „zeitlichen" zu stützen gesucht. Echte Wissenschaftlichkeit komme nur der Unterscheidungstheorie zu. „Sie ging von vornherein von gewissen psychischen Akten aus, aber es waren Akte des Unterscheidens, welche eine tiefer eindringende Kritik

nicht anerkennen durfte als die für Kollektivum und Anzahl in Wirksamkeit tretenden synthetischen Akte." (S. 68.)

Den weiteren Inhalt des ersten Teiles können wir nur flüchtig skizzieren; es sind Untersuchungen über die psychologische Natur der kollektiven Verbindung, über Ursprung und Inhalt des Anzahlbegriffs, die Relationen des Mehr und Weniger, die Definition der Gleichzahligkeit, die Zahlendefinitionen durch Äquivalenz, über Einheit und Vielheit, über den Sinn der Zahlenaussage: Gegenstände, die mit tiefeindringendem Scharfsinn behandelt sind.

Noch gröfseres Interesse und, was uns betrifft, gröfsere Sympathieen erwecken die Untersuchungen des zweiten Teils. Sie behandeln den Unterschied der eigentlichen und symbolischen Zahlenoperationen. In unauflösliche Schwierigkeiten werde man verwickelt, wenn man die arithmetischen Operationen als eigentliche auffasse und den Unterschied zwischen symbolischen und eigentlichen Zahlen aufser acht lasse. Die verschiedenen „Wendungen" in den arithmetischen Operationen seien nichts weiter als Wendungen und Formen der Symbolik, darauf begründet, dafs alles Operieren, soweit es über die allerersten Zahlen hinausreicht, nur ein symbolisches Operieren mit symbolischen Vorstellungen ist. Hätten wir von allen Zahlen eigentliche Vorstellungen wie von den ersten in der Zahlenreihe, dann gäbe es keine Arithmetik, sie wäre völlig überflüssig (S. 212 f.). Zum Zwecke der Begründung dieser Unterscheidung folgt eine eingehende Untersuchung über symbolische Vielheitsvorstellungen, deren Ergebnisse auf die symbolischen Zahlenvorstellungen angewendet werden. Wir müssen uns begnügen, aus den interessanten Erörterungen des Vfs. folgende Äufserungen zu registrieren. „Die gewonnene Zahlensystematik (im besonderen unser gemeinübliches dekadisches System) ist nicht eine blofse Methode, gegebene Begriffe zu signieren, als vielmehr neue Begriffe zu konstruieren und mit der Konstruktion zugleich zu bezeichnen." . . . „Alle logische Kunst zielt auf die Überwindung der ursprünglichen Schranken unserer natürlichen Geistesanlagen durch geschickte Auswahl, Anwendung, Verknüpfung und stete Wiederholung der Bethätigungen, die sie zulassen, und die, einzeln betrachtet, nur Geringes zu leisten vermögen." (S. 264 f.)

Einen tiefen Einblick in das Wesen der mechanischen Rechenoperationen, sowie in die Bedeutung der Zahlenbezeichnung für die Richtung und Entwickelung dieser Operationen gewährt das Schlufskapitel über die logischen Quellen der Arithmetik. Die logische Methode derselben ist die Methode der sinnlichen Zeichen. Der Begriff des Rechnens umfafst jede symbolische Herleitung von Zahlen aus Zahlen, welche der Hauptsache nach auf geregelten Operationen mit sinnlichen Zeichen beruht. Jede Aufgabenlösung zerfällt in einen mechanischen und zwei begriffliche Teile: Umsetzung der Ausgangsgedanken in Rechnung, Rechnung und Umsetzung der resultierenden Zeichen in Gedanken. Die indirekten Bildungen des Zahlensystems sind die symbolischen Surrogate für die Zahlen an sich. Erste Grundaufgabe der Arithmetik ist: alle erdenklichen symbolischen Bildungsweisen von Zahlen in ihre verschiedenen Typen zu sondern und für einen jeden sichere und möglichst einfache Methode der Reduktion aufzufinden. Die Methoden der Ausführung dieser Reduktion sind die arithmetischen Operationen. Da uns nämlich die eigentlichen Zahlenbegriffe nicht zugänglich sind, und wir sie nicht klassificieren, addieren und teilen können, so operieren wir an ihrer Stelle mit scharf bestimmten symbolischen Surrogatbegriffen. „An Stelle des begrifflichen Operierens tritt das mechanische Rechnen, dessen

logische Triftigkeit durch den strengen Parallelismus zwischen der Systematik der Zahlen und Zahlbeziehungen auf der einen und derjenigen der Zahlzeichen und Zahlzeichenbeziehungen auf der andern Seite gewährleistet ist." (S. 309.) Die vier Species sind indirekte Methoden der klassifikatorischen Subsumtion symbolischer Zahlkompositionen unter den zugehörigen stellvertretenden Zahlbegriff. Daraus ergibt sich die Lösung der dem Verständnis der Rechnungsoperationen als eigentlicher an den wirklichen Zahlbegriffen entgegenstehenden Schwierigkeiten. Bei dem veränderten Sinne nämlich, welchen die Operationen auf dem Gebiete der symbolischen Zahlbildungen erlangen, erscheint es völlig begreiflich, warum hier wissenschaftlich ausgebildete Methoden der Operationsvollziehung nötig sind, die dort als gegenstandslos erscheinen.

Für uns ergibt sich als bedeutsames Resultat, dafs der Mechanismus des Kalkuls eine gröfsere Macht als der durch ihn symbolisierte und vertretene Gedankengang, d. h. die Subsumtion unter einen bestimmten Zahlbegriff in der natürlichen oder systematischen Zahlenreihe nicht besitze, also zur Lösung von Problemen, die über dieses Gebiet hinausliegen, in keiner Weise geeignet sein könne. Über die 0 und ∞, an welche sich metaphysische Spekulationen mit Vorliebe heften, spricht sich der Vf. gelegentlich richtig aus (S. 147). Die unendliche aktuelle Zahl betrachtet er als etwas Widersprechendes. Von den negativen, imaginären, gebrochenen und irrationalen Zahlen wird kurz bemerkt, dafs durch sie auf unserem Anzahlengebiete eine rechnerisch-formelle, obschon keineswegs begriffliche Reduktion der inversen Zahlformen auf die direkten stattfinde. (S. 321 Anm.)

In Bezug auf die principielle Bestimmung des Wesens der Zahl sind wir teils mit dem Vf. einverstanden, teils glauben wir von ihm abweichen zu müssen. Einverstanden sind wir mit seiner Bekämpfung der nominalistischen Auffassung der Zahl; dagegen bestreiten wir die Berechtigung seiner Kritik des aristotelischen Zahlbegriffs sowie des Vfs. eigene Bestimmung der Zahl als eines Kollektivbegriffs. Bezüglich des ersteren Punktes tritt der Vf. mit Recht der Ansicht von Helmholtz und Kronecker (voranging Berkeley), wornach nicht die Anzahl (Kardinalzahl) die Voraussetzung der gesamten Arithmetik bildet, sondern die Ordinalzahl (in modificierter Bedeutung) und die natürliche Entwickelung der Zahlenreihe geleugnet wird, mit entschiedener und begründeter Kritik entgegen. Die Reihenfolge, behauptet Helmholtz, ist in der That eine von Menschen, unseren Voreltern, die die Sprache ausgearbeitet haben, gegebene Norm. „Ich betone diesen Unterschied, weil das angeblich Natürliche mit der unvollständigen Analyse des Begriffs der Zahl zusammenhängt." (Worte Helmholtz' S. 191.) Der Vf. vermifst mit Recht in dieser Ansicht den Begriff, der bei jeder Verwendung der Zeichen vermittelt und die Einheit ihrer Bedeutung ausmacht. (S. 193.) Er wirft die Frage auf: „Wo immer wir den Namen Fünf gebrauchen, geschieht es in demselben Sinne. Worin ist es also begründet, dafs verschiedenartige Vorstellungsinhalte in demselben Sinne von diesen Zeichen bezeichnet werden?" (A. a. O.) Die Zahl erhält ihren Wert und ihre Bedeutung nicht durch die Stelle, die sie in einer Reihe einnimmt, sondern sie nimmt eine bestimmte Stelle ein, weil sie diese specifisch bestimmte Anzahl enthält, dieser bestimmte Inbegriff von Einheiten ist. „Sage ich, die Anzahl dieser Äpfel sei vier, so meine ich doch nicht den Umstand, dafs bei irgend einer Anordnung derselben das letzte Element das vierte, sondern dafs ein und ein und ein und ein Apfel vorhanden ist." (S. 196.) Die Quelle jener Mifsverständnisse liegt in der Mifsdeu-

tung des symbolischen Zählungsprozesses, den wir blind gewohnheitsmäfsig üben und dessen symbolische Funktion verkannt wird, was zur Verwechslung von Zeichen und Sache (Begriff) führt. Speciell liefs sich Helmholtz durch die grofsen, der allgemeinen Arithmetik anhaftenden Schwierigkeiten zur nominalistischen Umdeutung des Anzahlbegriffs verleiten (S. 197 f.). Vgl. Cantor, Mitteilungen z. Lehre v. Transfiniten aus d. Zeitschr. für Phil. u. phil. Krit. S. 7.

Was die Polemik gegen Aristoteles betrifft, so halten wir im Gegensatz zum Vf. die aristotelische Auffassung der Zahl als eines der sekundären Sinnesobjekte, richtig verstanden, für zutreffend. Die vom Verf. beigebrachte Begründung vermochte uns nicht zu überzeugen, dafs die Zahl im mathematischen Sinne ein Kollektivbegriff sei. Die mathematische Einheit ist ein Element der G r ö f s e und darf nicht mit der Einheit im ontologischen Sinne verwechselt werden. Nur jene ist mehrfach setzbar und deshalb Element des Vermehrbaren und Verminderbaren und so beschaffen, dafs sie in der Verbindung zur Zahl (dem numerus numerans, der vom numerus numeratus, der aufser der Seele real existierenden, diskret quantitativen Vielheit zu unterscheiden ist), mit anderen Einheiten nicht verschmilzt oder in ein Kontinuum sich verwandelt. Mit Recht unterscheiden deshalb die Scholastiker zwischen der quantitativen und ontologischen Vielheit, je nachdem als Princip die Einheit im quantitativen oder im ontologischen Sinne, die letztere gleich der Ungeteiltheit des Seins genommen wird. Der Vf. verkennt die eigentümliche Natur des Mathematischen und seinen Unterschied vom rein Begrifflichen, der schon Platon bewog, das Mathematische als eine dritte Welt neben die der Sinne und die der Ideen zu stellen: eine Auffassung, die Aristoteles durch seine bekannte Lehre von den Abstraktionsstufen auf ihr richtiges Mafs zurückführte. Nur im uneigentlichen Sinne, durch Anwendung der von materiellen Dingen abstrahierten Zahl werden auch geistige Dinge gezählt; ihre Zählbarkeit aber vermindert sich in dem Mafse, als sie sich von der Materialität entfernen. Das höchste, göttliche Sein kann daher, wenn wir uns genau ausdrücken wollen, mit keinem „Etwas" (was nach dem Vf. der Sinn der numerischen Einheit sein soll) zusammengezählt werden, da die göttliche Natur die Möglichkeit eines mehrfachen Setzens, das die numerische Einheit (das Element der Zahlgröfse) charakterisiert, schlechterdings ausschliefst. (Vgl. S. Th. q. 30 art. 1 ad 4. art. 2 ad 5. art. 3.) Wendet man dagegen ein, dafs ja doch z. B. Engel ebensogut wie Steine gezählt werden können, so erwidern wir, es geschehe dies nur in dem Sinne, dafs wir Geistwesen wie räumlich getrennte Wesen und diskrete Gröfseneinheiten v o r s t e l l e n, also im ü b e r t r a g e n e n Sinne; mit andern Worten, die Engel bilden eine ontologische, nicht eine numerische Vielheit. — Den nicht psychologischen, sondern materiellen Ursprung der Zahl (d. i. der diskreten Vielheit als einer Art von Gröfse) bezeugt die Sprache, indem sie häufig die materielle Einheit, nach der gezählt wird, ausdrückt, d. h. z. B. nach Stücken, Köpfen u. s. w. zählt.

Gegen die Auffassung der Zahl als k o l l e k t i v e r E i n h e i t bemerkt ein hervorragender Thomist, Goudin, mit Recht, dafs der Kollektion nur eine äufsere, accidentelle, der Zahl aber eine innere Einheit zukomme, da jede Zahl durch die hinzugefügte Einheit als eine neue Species konstituiert werde. (Logic. maj. de quant. art. 4.) Es ist nicht richtig, was der Vf. S. 85 behauptet, dafs in der Zahlbildung das Interesse ausschliefslich auf die gedankliche Verknüpfung gehe und die inhaltlichen Besonderheiten nur nicht besonders bemerkt werden. Der Zahl im abstrakten Sinne ist es zwar gleichgültig, ob Steine oder Sterne gezählt

werden, gleichwohl hat sie einen bestimmten Inhalt in der mehrfach gesetzten, quantitativen oder durch Teilung — materielles Auseinandersein — hergestellten Einheit. Die Vielheit im mathematischen Sinne oder die Zahl kann daher auch nur als Gröfse begriffen werden. Vollends verwirrt wird der Zahlbegriff, wenn das „Etwas", das nach dem Vf. den eigentlichen Sinn der numerischen Einheit bilden soll, als eine relative Bestimmung aufgefafst wird (S. 86).

Durch diese kritischen Bemerkungen soll indes keineswegs unsere Anerkennung des Verdienstes, das sich der Vf. durch die tiefen Einblicke in das Wesen des Kalkuls erworben, zurückgenommen oder beschränkt werden. Der Fortsetzung des Werkes sehen wir mit Spannung entgegen.

Auf die Untersuchung der Möglichkeit einer unendlichen Anzahl im Sinne eines in sich selbst Unbegrenzten, innerlich Unendlichen und durch keine Zählung Erschöpfbaren (Transfiniten) beschränkt sich die Schrift von Illigens (8.) und führt den, wie uns scheint, gelungenen Nachweis, dafs eine aktuelle Vielheit von Dingen in solchem Sinne einen Widerspruch involviere. Die verschiedenen zu diesem Zwecke vorgebrachten Beweise laufen darauf hinaus, dafs in einer unendlichen Anzahl ein allmählicher Übergang von endlichen zu unendlichen Gruppen stattfinden müfste. Im weiteren wird gezeigt, dafs die Mathematik weder der Annahme einer unendlichen Zahl noch der eines unendlich Kleinen bedürfe, dafs insbesondere die höhere Mathematik des Begriffs des unendlich Kleinen, der einen nachweisbaren Widerspruch involviere, entraten könne. Der Vf. kann sich für seine Ansicht auf eine Äufserung von Gaufs (im Briefwechsel mit Schumacher) berufen, der das unendlich Kleine als eine façon de parler erklärt, „indem man eigentlich von Grenzen spreche, denen gewisse Verhältnisse so nahe kommen, als man wolle, während anderen ohne Einschränkung zu wachsen verstattet sei" (S. 39 f.). Selbst Leibnitz spricht sich gelegentlich in dem Sinne aus, dafs das unendlich Kleine der höheren Analysis nur eine abgekürzte Redeweise sei und auf einer begrifflichen Fiktion beruhe, wie die imaginären Wurzeln der Algebra (S. 59). Was uns betrifft, so sind wir der Überzeugung, dafs die Lehre des hl. Thomas, es könne im Gebiete des Quantitativen actu weder ein absolut Gröfstes noch Kleinstes geben (vgl. Goudin 1 p. Phys. de Inf. art. 3. 4.), durch die Fortschritte der Mathematik nicht widerlegt sei. Cantor (a. a. O. S. 36 Anm.) glaubt den Haupteinwurf, den der hl. Thomas gegen die actu unendliche Anzahl erhebt, durch den Nachweis zu entkräften, dafs im Transfiniten sogar ein gröfserer Reichtum an Formen und species numerorum vorhanden sei als im Felde des unbeschränkten Endlichen. Dagegen vgl. man, was unser Autor S. 7 bemerkt, sowie die Resultate von Husserls Philos. der Arithm. bezüglich des symbolischen Charakters der arithmetischen Operationen. Es ergibt sich hieraus, dafs alle Species der transfiniten Mengen nur symbolische Ausdrücke der natürlichen Zahlenreihe sind. — Die aktuell unendlichen kleinen Gröfsen erklärt Cantor als in sich widersprechende Gedankendinge (S. 40). Der „Irrtum", dafs die sog. Differentiale als actu unendlich kleine Gröfsen zu betrachten seien, könne, dank der Ausbildung der sog. Grenzmethode, als überwunden angesehen werden (S. 44).

Die höchsten Fragen der Philosophie in geschichtlicher Beleuchtung nimmt zum Vorwurf die beachtenswerte Schrift Dr. Spickers über die Ursachen des Verfalls der Philosophie in alter und neuer Zeit (9.). Sp. sucht diese Ursachen in der einseitigen Geltendmachung der Sinnlichkeit oder des Verstandes auf Kosten des von ihm

sogenannten „transcendentalen Sinnes“ oder „Gefühls“, in welchem er nicht allein den Grund der unmittelbaren Überzeugung von der Existenz einer Sinnenwelt, sondern auch die eigentliche Quelle des religiösen Glaubens und „vermeintlicher“ göttlicher Offenbarung erblickt. Insbesondere liege im Mangel an transcendentalem Gefühl der Grund des gegenwärtigen Verfalls der Philosophie, die sich in einen feindlichen Gegensatz gegen die Religion stelle, nicht ohne Schuld dieser letzteren selbst, die in der Gestalt der Orthodoxie die berechtigte Freiheit unterdrücke und den naturgemäfsen Fortschritt hemme. Es bedürfe daher vor allem eines dem Kulturfortschritt und dem aufgeklärten Bewufstsein der modernen gebildeten Welt angemesseneren Gottesbegriffs und einer Umgestaltung der religiösen Vorstellungen, die überhaupt nichts der Religion als einer Gefühlsthatsache Wesentliches seien, sondern mit dem Wechsel der Kulturstufen sich verändern, und falls sie nicht in dogmatischer Erstarrung die Religion zu einem Gegenstand des Hasses machen sollen, verändern müssen. Die Freiheit von Kirche und Dogmatismus sei ein so hohes Gut, dafs sie selbst um den doppelten Preis des Verlustes des religiösen Gefühls und alles Transcendentalismus, mit diesem aber zugleich auch jeder höheren Philosophie nicht zu teuer erkauft sei. „Lieber keine Religion und keine Philosophie als die unerträgliche Tyrannei einer Schule oder Sekte.“ (S. 273.) Berechtigt sei daher das Streben, das Wesentliche aller Hauptreligionen unter ein neues und einheitliches Princip zusammenzufassen. Der Kern des Christentums könne dabei fortbestehen und sei mit den Fortschritten der Naturwissenschaften vereinbar. Man habe nämlich zwischen Kirche und Christentum in seiner dogmatischen Form einerseits und dem Christentum seiner spekulativen Idee nach andererseits zu unterscheiden. Diese sei einer unendlichen Entwicklung fähig. Als ein Kompromifs zwischen jüdischem Monotheismus und griechischem Polytheismus entstanden, trage es in der Lehre von der Menschwerdung selbst ein pantheistisches Element in sich und gestatte in der schon vom Neuplatonismus eingeschlagenen Richtung der Verbindung von Theismus und Pantheismus eine zeitgemäfse, die konfessionellen und philosophischen Gegensätze überwindende und versöhnende Fortbildung. Ein Moment der Fortbildung, der Kraft des germanischen Geistes zu verdanken, habe bereits die Reformation gebildet — diese gröfste und fruchtbarste That der germanischen Welt (S. 263). Aber auch die Reformation habe die Orthodoxie, deren gegenwärtiger Fortbestand nur mehr in der Unwissenheit der Menschen — in der grofsen Masse — ihr unverrückbares Fundament habe (S. 278), bestehen lassen. Mit der Orthodoxie aber brauche nicht das ideale Christentum preisgegeben zu werden. Der erhabene Gottesbegriff des Christentums, die Lehren von der Schöpfung u. s. w. können festgehalten werden. „Ein geistiges Princip als Urheber alles Seins, mit Allmacht, Weisheit und Güte ausgestattet; der Mensch ebenfalls ein geistiges Wesen und mit Freiheit begabt, durch die er verantwortlich ist für sein sittliches Thun; eine Welt, deren physische und geistige Gesetze der Ausdruck des göttlichen Denkens und Wollens sind; ein Ganzes, das aus einer absolut einheitlichen Ursache hervorgeht, deren Geist und Kraft auf alles, das Gröfste wie das Kleinste, sich erstreckt, das den Zweck des Weltprozesses in sich trägt, in dem Kausalität und Teleologie eins sind: fürwahr ein vollkommeneres System hat es in alter und neuer Zeit nicht gegeben, welches allen Kräften des menschlichen Gemüts Rechnung getragen hätte.“ (S. 276.)

Diese Konzession an das Christentum möge der Leser mit den

anderweitigen Lehren des Verfassers zu vereinbaren suchen. Für unser kritisches Urteil sei zunächst konstatiert, dafs der Verfasser entschieden auf dem Boden der neueren subjektivistischen Philosophie steht. Er verlangt nicht allein Freiheit von jeder äufseren Autorität für die philosophische Forschung, sondern nimmt seinen Standpunkt überhaupt im Subjekt. Daher das der Sophistik gespendete Lob (S. 23. 32). Er spricht von der grofsen, tiefsinnigen Idee, dafs der Mensch das Mafs aller Dinge sei, deren volle Tragweite in der modernen Erkenntnistheorie zum Vorschein gekommen sei (S. 34). Diesem subjektiven Standpunkt entsprechend gilt die Philosophie als ein geschichtliches Produkt in dem Sinne einer fortschreitenden Entwickelung. Die Geschichte allein führe zum wahren Verständnis der Philosophie. Die Scholastik habe bei allem Transcendentalismus dem Rationalismus gehuldigt und daher in Skepticismus geendigt. Wie dem Sensualismus, so habe Kant auch dem einseitigen Rationalismus ein Ende gemacht.

Die Resultate der Kantschen Kritik hält der Verf. für unanfechtbar. Die Überzeugung von der Unmöglichkeit einer Erkenntnis über die innere und äufsere Erfahrung hinaus habe sich aller Gebildeten und aller wissenschaftlichen Kreise gröfstenteils bemächtigt (S. 62). Die gegenteilige Position sei nicht mehr haltbar. Die Kantsche Kritik habe gezeigt, dafs das subjektive Denken und das transcendentale Sein ganz verschiedene Dinge und dieses durch jenes nicht erreichbar sei (S. 61). Kant habe die Transcendenzunfähigkeit des Denkens bewiesen, aber auch verkannt, dafs gleichwohl dem menschlichen Geiste, der fühlenden Seele die Transcendenzfähigkeit zukomme. Die Philosophie müsse diese Fähigkeit unter anderem auch für das Absolute voraussetzen, da wir dieses zwar erkennen, aber nicht schaffen können. Sie liege unbewufst dem scholastischen Wahlspruche: credo ut intelligam, ja selbst dem cartesianischen: cogito ergo sum zu Grunde.

Da die logischen Formen den Erkenntnisinhalt nicht ersetzen oder hervorbringen können, so müsse aufser der logischen eine Art von mystischer Kraft, ein transcendentales Gefühl, das die Wahrheit und Wirklichkeit unmittelbar ergreife, angenommen werden. Die eigentliche Überzeugungskraft stamme weder aus dem Verstande noch aus der Sinnlichkeit, sondern aus jenem undefinierbaren Wesen des sogenannten Glaubens, der eine besondere Fähigkeit des Gemüts ist, die allem Wissen vorhergeht oder dasselbe begleitet und nicht weiter erforscht und erklärt werden kann (S. 164). Auf diesem Glauben beruht nicht allein die Religion, sondern auch unsere Überzeugung von einer aufserhalb unserer Vorstellungswelt existierenden Wirklichkeit.

Der transcendentale Sinn, der religiöse Vernunftglaube kann unterdrückt, aber auch in hohem Grade entwickelt sein, wie es beim jüdischen Volke der Fall war, das allerdings fälschlich einer göttlichen Offenbarung zuschrieb, was es natürlicher Anlage verdankte (S. 109. 132). Auch in Spinoza war Religiosität in hohem Grade vorhanden, denn kein irreligiöser Mensch könne je Pantheist werden (S. 76. 78). In glücklicher Intuition erkannte Spinoza die Einheit des Seins, der Substanz. Der spekulative Theismus der absoluten Transcendenz sei eine hohle Abstraktion. Gott müsse zugleich der Welt immanent und sie transcendierend gedacht werden. Gott ist die Kraft in allen Kräften. Der abstrakte Theismus ist mit unserer Bildung unvereinbar. Wir haben an die neuplatonische Strömung, die auch im Mittelalter ihre Vertreter hatte, anzuknüpfen. Der plotinische Gottesbegriff ist viel erhabener als der aristotelische, der ganz anthropomorphistisch gedacht ist (S. 216).

Genug und übergenug, um den Geist der Spickerschen Schrift zu charakterisieren! Um alle unhaltbaren Behauptungen derselben zu widerlegen, müfsten wir ein ganzes Buch schreiben. Wir glauben indes dieses Geschäft für alle diejenigen, die unsere Schriften lesen, bereits vollzogen zu haben; denn gerade den glaubensphilosophischen und theosophischen Standpunkt, den Sp. einnimmt, zu bekämpfen, haben wir überall als unsere Hauptaufgabe betrachtet. Gleichwohl dürfen wir nicht unterlassen, auf einige entscheidende Punkte wiederholt die Antwort zu geben. Um an die vergleichende Kritik des plotinischen und aristotelischen Gottesbegriffes zunächst anzuknüpfen, so kann sie nur den oberflächlichen Blick bestechen. Der plotinische Gottesbegriff (ähnliches gilt von Eckart, Cusa und anderen, mit denen der Verf. sympathisiert) hat ein Janusgesicht — nach der negativen Seite in unermefsliche Welt- und Menschenfernen sich verlierend, sinkt er nach der positiven Seite in den gröbsten Anthropomorphismus zurück, indem er das Wesen Gottes ins Materielle und Körperliche herabzieht und durch Eintragung der Potenzialität in die Gottheit diese zum androgynen Wesen macht (vergleiche Synes. Hymn. 2, 63 f. *σὺ πατήρ, σὺ δ' ἐσσὶ μάτηρ, σὺ δ' ἄῤῥην, σὺ δὲ θῆλυς*. Vgl. Hymn. 3, 48): ein Anthropomorphismus, von dem Aristoteles unendlich weit entfernt ist, und der durch die neuplatonische Auffassung der sensiblen Qualitäten als intelligibler Bestimmungen, mit andern Worten durch die Immaterialisierung des Körperlichen kaum schlecht verhüllt, geschweige denn aufgehoben wird.

Der reine theistische Gottesbegriff mag der modernen, verweichlichten „Bildung“, die sich bereits von den Träbern des Spiritismus nährt, nicht mehr „genügen“; er ist und bleibt trotzdem der einzige, der vor dem Forum der Vernunft (der wirklichen, nicht der durch Kantsche Sophistik malträtierten und entmannten) gerechtfertigt ist. Ein Gott, der wesenhaft der Welt immanent und zugleich über ihr erhaben wäre, müfste als ein Mensch im grofsen Stile gedacht und folglich über ihn im selben Sinne geurteilt werden, wie über den kleinen Menschen vom Standpunkte des Monismus geurteilt wird, nämlich, dafs er nur Erscheinung eines allgemeinen Wesens sei. Mit anderen, deutlicheren Worten: gibt man einmal dem Monismus oder Pantheismus die Einheit alles Seins zu und betrachtet dieses Sein als das göttliche, so kann das göttliche Sein nicht mehr als selbst persönlich, sondern nur als viel- oder allpersönlich, d. h. als ein in einer Vielheit von Persönlichkeiten sich manifestierendes Wesen begriffen werden. Der Sp.sche Persönlichkeitspantheismus, wie er auch von Carrière und anderen verteidigt wird, ist ein schwächliches Gemütsprodukt, ein thönerner Götze, der unter einem leichten Hammerschlag in Staub zerfällt.

Sp. hält die Resultate der Kantschen Kritik für unwiderleglich. Wären sie dies, so hätte der Skepticismus gewonnenes Spiel. Die Glaubensphilosophie Sp.s ist denn auch nichts anderes als skeptische Verzweiflung an der Philosophie. Denn entweder ist die Philosophie in höchster Instanz der Beweis für das „Absolute“ oder sie ist nichts. Vom „Absoluten“ als einem nicht weiter zu Erforschenden und zu Erklärenden „auszugehen“ kann ihr nicht gestattet sein, wenn sie sich nicht den Vorwurf des Köhlerglaubens zuziehen will. Sp. meint zwar mit Kant, das „Absolute“ könne nicht „abgeleitet“ werden, beweist aber damit nur, dafs ihm das Wesen der specifisch menschlichen Erkenntnis und der Sinn der wissenschaftlichen Beweisführung unbekannte, oder vielmehr durch die gefärbte Brille Kantscher Sophistik getrübte Dinge sind. Beweisen heifst nicht „Schaffen“, wie Sp. meint, sondern einen objektiven Vorgang

denkend verfolgen, was in doppelter Richtung, nicht blofs auf dem Wege von der Ursache zur Wirkung, sondern auch von der Wirkung zur Ursache geschehen kann. Indem ich also das „Absolute“ „ableite“, mache ich es weder überhaupt, noch mache ich es abhängig von einem andern, vielmehr erkenne ich, dafs anderes von ihm abhängig, es selbst aber von anderem unabhängig ist.

Die Scholastik, meint Sp., habe in Skepticismus geendigt und unterscheide sich überhaupt nicht ihrem Standpunkt nach von der neueren Philosophie, der durch ihren mit der Scholastik gemeinsamen Rationalismus dasselbe Schicksal bereitet worden sei. Diese Darstellung ist unrichtig. Die alte wie die scholastische Philosophie unterscheiden sich, wie selbst von Zeller anerkannt wird (wenigstens bezüglich der griech. Philosophie), principiell und dem Standpunkt nach dadurch, dafs jener im Erkennen das Objekt, die neuere Philosophie (seit Descartes) dagegen das Subjekt als das Bestimmende betrachtet. Gerade diese subjektive Richtung aber ist es, die zur Verzweiflung an der Philosophie bei Skeptikern und Glaubensphilosophen, bei anderen zum Nihilismus geführt hat. Dafs auch die klassische Scholastik in Skepticismus geendigt habe und darin endigen müsse, hätte Sp. beweisen sollen. Inzwischen aber erhebt diese Scholastik von neuem ihr Haupt, und es scheint, dafs ihr der Sieg ohne grofse Schwierigkeit zufällt. Denn die Aussichten in die Zukunft der neueren Philosophie sind nach Sp.s eigener Darstellung trostlos.

Die heutige Philosophie ist nur Erkenntnistheorie und Geschichte; sie besitzt keinen eigenen und lebendigen Inhalt (S. 254). „Es gebricht ihr ebensowohl an sinnlichem wie übersinnlichem Inhalt.“ Mit ihrem Zweifel an der objektiven Erkennbarkeit der Dinge über, aufser und in uns ist sie ganz dem Skepticismus verfallen, auch wenn sie es nicht Wort haben und mit dem Ausdruck „Erkenntnistheorie“ beschönigen will. (S. 255.) Sie steht selbst im Nachteil gegen die Naturwissenschaften, die sich wenigstens, soweit sie an der Wirklichkeit der Dinge festhalten, „transcendentalen Sinn“ bewahrt haben.

Glaubt der Verfasser im Ernste, den Verfall der von Kant ausgegangenen Philosophie durch den „transcendentalen Sinn“ aufhalten zu können? Es wird ihm dies so wenig als seinen Vorgängern, einem Jakobi, Schleiermacher u. s. w. gelingen. Den Inhalt, den er der zur blofsen Form herabgewürdigten Vernunft geben will, vermag diese nicht wissenschaftlich zu rechtfertigen; er bleibt also blofse Thatsache und die Frage, wie die Philosophie aus der Sackgasse: „Erkenntnistheorie und Geschichte“ herauskommen soll, ein ungelöstes und unlösbares Rätsel. Den Skepticismus überwindet die Sp.sche Glaubensphilosophie nicht: sie streckt vor ihm die Waffen.

Über Scholastik, Thomas von Aquin, Scotus, Anselm u. s. w. finden sich in Sp.s Schrift manche schiefe, widersinnige Bemerkungen, die wir mit Stillschweigen übergehen müssen.

Der Standpunkt des Verf. ist dem von Ausonio Franchi vor der ultima critica eingenommenen verwandt. Wir geben die Hoffnung nicht auf und hegen den aufrichtigen Wunsch, dafs eine einschneidende „letzte Kritik“ der Kritik (wir meinen der Kantschen) den Verf. zur Einsicht in die Grundlosigkeit der Kantschen Resultate führen und dafs er alsdann auch die Konsequenzen des teilweise von ihm festgehaltenen christlichen Gottesbegriffs in Bezug auf dogmatisches Christentum und Kirche ziehen möge.

Wir schliefsen diese Übersicht mit der Erwähnung der ursprünglich in ungarischer, dann in erweiterter Gestalt in deutscher Sprache erschienenen Schrift Dr. Giefsweins über die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft (10.) in ihren Beziehungen zur Theologie, Philosophie und Anthropologie. Der Verf. zeigt eine grofse Vertrautheit mit der sprachvergleichenden und sprachphilosophischen Litteratur der Gegenwart und gibt dem Leser ein übersichtliches Bild über den aktuellen Stand der von Tag zu Tag fortschreitenden Studien über Einheit oder Vielheit, Wesen und Ursprung der Sprache. Der Verf. nennt Bopp als den Begründer der wissenschaftlichen Sprachvergleichung und Wilh. v. Humboldt als den der Principien der allgemeinen Sprachwissenschaft, ohne jedoch an der letzteren eine tiefer eingehende Kritik zu üben und in spekulativem Geiste die wahren Elemente der Humboldtschen Behandlung der Sprache und ihres Verhältnisses zur Geisteskraft von den kritischen (Kantschen) und monistischen Einflüssen zu sondern. Die Art, wie der Verf. seinen Gegenstand angreift, möge man als die Fragestellung erkennen: 1. Ist die Mannigfaltigkeit der Sprachen mit dem einheitlichen Ursprung der Menschheit unvereinbar? 2. Was war der Ursprung der Sprache und der ursprüngliche Zustand der Menschheit? Die Widerlegung derjenigen unter den Sprachforschern, die aus der thatsächlichen Mannigfaltigkeit der Sprachen auf die Unmöglichkeit eines gemeinsamen Ursprungs schliefsen, mufs als eine ebenso gelungene als gewandte bezeichnet werden. Die Möglichkeit eines gemeinsamen Ursprungs kann weder vom Standpunkt der morphologischen noch von dem der genealogischen Klassifikation der Sprachen bestritten werden. In morphologischer Hinsicht lassen sich alle Sprachen auf den isolierenden Typus zurückführen; in genealogischer Beziehung ist die Verwandtschaft der indogermanischen, semitischen, ägyptischen Gruppen fast bereits zur überraschenden Thatsache geworden.

Bezüglich der Natur der Sprache huldigt der Verfasser der allein richtigen Ansicht, dafs die Sprache nicht „die Geburtsstätte des Denkens", sondern der im allgemeinen natürliche (φύσει), im einzelnen freie (θέσει) Ausdruck des Gedankens sei. Das Wort setzt den Begriff, die Abstraktionskraft, den Geist voraus, kann ihn also nicht ersetzen, nicht hervorbringen; die verschiedenen Theorieen, welche die Sprache aus dem Gefühls-Reflexlaute, aus Onomatopöien entstehen lassen, berühren nur einzelnes Material der Sprache und lassen gerade das Formelle unerklärt; sie gleichen dem, der einen gotischen Dom begriffen zu haben glaubt, wenn er die Brüche angibt, aus denen die Steine entnommen worden sind. — Einen thatsächlichen, unmittelbaren, göttlichen Ursprung der Sprache glaubt der Verf., ohne mit der Offenbarungsurkunde in Widerstreit zu geraten, in Abrede stellen zu können. Die Sprache stamme von Gott, sofern die Vernunft und die Artikulationskraft zwar natürliche, aber von Gott schöpferisch verliehene Gaben, nicht aber im darwinistischen Sinne einem ursprünglich tierischen Wesen angezüchtete Fähigkeiten seien. — Die Möglichkeit einer selbstthätigen Erzeugung der Sprache durch den mit aktuellem Vernunftgebrauch erschaffenen Menschen mufs allerdings dem Traditionalismus gegenüber behauptet werden. Eine andere Frage aber ist, ob nicht doch die Vorstellung einer dem Menschen ursprünglich mitgeteilten vollkommenen Sprache dem Sinne der heiligen Schrift besser entspricht.

„Vom Standpunkte der Sprachwissenschaft und Psychologie — so fafst der Verf. seine Resultate zusammen — gibt nur jene Theorie eine befriedigende Lösung, welche annimmt, die auf dem Denkvermögen und

Artikulationsvermögen beruhende Redefähigkeit liege in der Natur des Menschen; sie müsse ihm vom Schöpfer verliehen worden sein, weil sie sich nicht als natürliche Weiterentwickelung des tierischen Organismus auffassen läfst. Die Sprache selbst aber habe sich beim Menschen unter der Einwirkung der äufseren Eindrücke von selbst herangebildet, und zwar nicht instinktmäfsig mit einer Naturnotwendigkeit, sondern in voller Freiheit. — Die Sprache ist also in ihrem Ursprunge gerade so wie in ihrem fernern Wachstum nicht ein Werk der blinden Naturnotwendigkeit, noch der reinen Willkür, sondern die freie und selbstbewufste, durch Lautzeichen verwirklichte Kundgebung des Gedankens.“ S. 211 f.

Noch verdient eine Thatsache Erwähnung; es ist der merkwürdig kunstvolle Bau, den die Sprachen „ganz unkultivierter, in tiefste Barbarei verfallener Völker“ aufweisen. „Die Sprachen der Naturvölker scheinen Überbleibsel aus einer bessern Vergangenheit zu sein, ein noch nicht vergeudetes Erbe von höher gestandenen Ahnen. Sie gewähren ein jedenfalls beachtenswertes Zeugnis dafür, dafs sich diese Naturvölker nicht auf der Stufenleiter der Entwickelung, sondern auf dem Abhange des Verfalls befinden.“ S. 211. Diese Thatsache dient zur Bestätigung dafür, dafs auch die ursprünglichen religiösen Vorstellungen solcher Stämme nicht nach den Grundsätzen einer darwinistischen Ethnologie beurteilt werden dürfen.

S. 49 Z. 3 u. 5 l. Tierseelen. S. 82 Z. 11 v. u. l. geneigter. S. 227 Z. 7 v. o. l. Verfassers. S. 239 Z. 25 v. u. l. (S. 38.)

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Philosophisch beleuchtet von Georg Fell S. J. Ergänzungen zu den Stimmen aus M.-L. 55. Freiburg i. B., Herder 1892. 136 S.

Der Autor hat ohne Zweifel mit der Behandlung dieses Themas eine für den Menschen sehr wichtige Wahrheit zu allgemeiner Kenntnis gebracht. Was in den einzelnen Lehrbüchern philosophischen Inhalts und apologetischen Werken in geringerer oder gröfserer Kürze, aber immerhin nur in Kürze vorgetragen erscheint, hat der Autor in vorliegender Schrift ausführlich behandelt. Es werden darin zehn Punkte erörtert: die vom organischen Körper reell und substantiell unterschiedene Seele (1). Das für sich bestehende selbständige Wesen der Seele (2). Das Fortleben der Seele nach der Trennung vom Leibe (3). Die menschliche Seele als Geist (4). Die Unsterblichkeit bewiesen aus der geistigen Natur der menschlichen Seele (5). Das unsterbliche Leben, dargethan aus dem Naturtriebe des Menschen nach vollendeter Seligkeit (6). Die Unsterblichkeit folgt aus der sittlichen Natur des Menschen (7). Die Wirkungen des Unsterblichkeitsglaubens (8). Die Stimme der Völker mit Bezug auf die Unsterblichkeit (9). Die Unsterblichkeit im Lichte der Offenbarung (10). S. 7.

Ohne wesentlich neue Gesichtspunkte eröffnet zu haben, bringt der Autor doch die gewöhnlichen, den Philosophen bekannten Beweise für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele in guter Ordnung und in klarer, bestimmter Weise vor, und macht sie dadurch für alle leicht verständlich, denen es überhaupt um die Wahrheit zu thun ist. Das Werk des Autors ist demnach lesens- und beherzigenswert, zumal es sich darin

um Wahrheiten handelt, die tief in das Leben des Menschen eingreifen, für sein dauerndes Glück oder Unglück entscheidend sind. Einige Ungenauigkeiten im Ausdruck können die Leser selber ohne Mühe verbessern. So S. 14 Anm. 1, dafs das Tier „seinen Schmerz" empfindet; was der innere höchste Sinn im Tiere als „mein Schmerz" wahrnimmt, ohne dafs das Tier eine Scheidung zwischen seinem „Ich" und dem „Schmerze" vorzunehmen vermag. Wenn das Tier „seinen" Schmerz wahrnimmt, als „seinen" Schmerz empfindet, so ist damit die „Scheidung" von „Ich" und „Schmerz" von selber gegeben, indem es ja den Schmerz auf das „Ich" bezieht, als den „seinen" empfindet. Dafs der Organismus im Laufe der Jahre seinen Bestandteilen nach ein „anderer" geworden ist, ein „neues", vom frühern „verschiedenes Sein" erhalten hat (S. 17), entspricht nicht der Wahrheit. Die „Form" und das „Sein" des Organismus bleiben bis zum Tode ganz dieselben. Der Vergleich mit einem Flusse, einem Regimente als von einem durch Jahre bleibenden, wiewohl die Wassermassen und die Mannschaften wechseln, ist durchaus unzutreffend. Der Autor setzt dadurch den ganzen Organismus zu einer „unitas ordinis" herab, und das „ich" wird eigentlich von der Seele allein gebildet. „Ungeachtet nun der beständigen Veränderung in meinem Organismus bin ich mir klar und bestimmt bewufst, dafs ich noch derselbe bin wie vor Jahren, und zwar numerisch derselbe." Es ist nicht richtig, dafs der Wille den sinnlichen Reiz „direkt" bekämpfen könne (S. 22). Indirekt oder durch Abwendung der Aufmerksamkeit vermag er es. Dafs der Mensch den „Organismus" beherrsche (S. 23), bedarf einer nähern Erklärung. S. 33 ist der Körper, oder vielmehr sind die zahllosen Atome, aus denen er besteht, „Wesenheiten", welche zu ihrem höhern Dasein, zum Leben, der Vereinigung mit der Seele bedürfen. Nichtsdestoweniger sind diese zahllosen „Wesenheiten" mit der Seele eben so gut „ein Wesen", wie diese mit ihnen, indem sie dabei zeitweilig den „Zustand" der Selbständigkeit einbüfsen, obschon nicht ihre zur Selbständigkeit geeignete „Natur" (?). S. 39 ist das tierische Lebensprincip ein „Wesen" von unselbständigem, abhängigem Sein (?). Zufolge S. 40 ist es sehr irrig zu wähnen, die Seele könne nach der Trennung von ihrem Körper kein Selbstbewufstsein, noch ein eigenes „persönliches" Leben besitzen. Auch „jetzt schon" geht ihr selbstbewufstes Leben einzig von ihr selbst aus „mit Ausschlufs des Körpers" (S. 41). Die Anmerkung daselbst ist unrichtig. Der „Begriff" der Person schliefst nicht blofs das ein, was der Autor dort aufzählt, sondern vor allem die „incommunicabilitas", welche eben der getrennten Seele abgeht. Darum ist sie keine „Person". Ebensowenig ist dies blofs ein „lis de verbo", denn es handelt sich darum, ob die Seele blofs „motor", oder aber „forma" des Körpers ist. — Ohne Zweifel ist die Vereinigung mit dem Körper der Seele „natürlich". Daraus folgt jedoch nicht, dafs das Dasein der Seele ohne Körper ihr „unnatürlich" sei. Der Zustand im Jenseits ist ihr ganz „natürlich" (S. 43). Der Zustand der „Trennung" ist keineswegs „unnatürlich" (S. 44). Bedenklicher dagegen lauten andere Stellen. S. 80 spricht der Autor von einem Naturtriebe des Menschengeistes zur vollendeten Seligkeit, und der Gegenstand dieses Naturtriebes ist nach ihm S. 87 Gott, unendlich an Wahrheit, Schönheit, Macht, Liebe, kurz der Inbegriff aller Vollkommenheit. Also Gott in sich der Gegenstand des Naturtriebes im Menschengeiste! Der Naturdrang nach Glück und Seligkeit bezeichnet das gewaltige Ringen der Natur nach Gott. Das ist der Gegenstand unseres Glückes, auf dessen Spur wir alle sind von dem Tage an, als zuerst der Geist in uns aufdämmerte.

Darum ist ja der Menschengeist unruhig, bis er ruhet in Ihm — und eben deswegen mufs Er ihm einstens werden können, wenn nicht eigene Schuld dieses Glück verscherzt. — Dieser Naturtrieb, Naturdrang, dieses Ringen der Natur nach Gott bedürfen doch gewifs gar sehr einer nähern Erklärung.

S. 98 sagt der Autor: ist der Menschengeist sterblich, dann ist für den Menschen ganz folgerichtig das Diesseits und sein Genufs das Höchste, weil das Einzige. Dann darf der Wahlspruch: „Kommt, lafst uns genieſsen" für jeden vernünftigen Menschen erster Lebensgrundsatz sein, jeder andere wäre Thorheit. Das nämliche hören wir vom Autor schon in der Einleitung S. 2, und von S. 98 bis 109 bildet dieses Thema den Hauptgedanken. — Aber das sind arge Übertreibungen, die mit der Wahrheit nicht im mindesten zu thun haben. Der Genufs ist weder „folgerichtig" das Höchste, weil Einzige, noch wäre jeder andere Lebensgrundsatz als der genannte „Thorheit" Ebensowenig ist es wahr, dafs der ganze Selbstrespekt, den der Mensch ohne Unsterblichkeitsglauben vor sich haben „kann", nur der ist, dafs er sich für das vollkommenste „Tier" hält (S. 100). — Ja, frägt der Autor S. 101, ist die Erfüllung der sinnlichen Triebe im Tiere eine Vollkommenheit, warum nicht ebensogut im sterblichen Menschen? Wir antworten mit einer andern Frage: hörte der Mensch etwa auf, Mensch zu sein, wenn Gott bei der Trennung des Leibes von der Seele dieser letztern ebenfalls das Dasein nähme? Der Autor konfundiert offenbar zwei Dinge total. Die Seele kann nach ihrer Trennung vom Leibe noch weiter existieren. Dies läfst sich mit „metaphysischen Gründen" beweisen, wie sie der Autor S. 4 verlangt. Und weil sie fortexistieren kann, ist sie in dieser Beziehung unsterblich. Versteht der Autor die „Unsterblichkeit" in diesem Sinne, dann befindet er sich im Rechte. Allein der Autor geht in seiner Theorie weiter. Er will mit ebenso „metaphysischen Gründen" beweisen, dafs die Seele fortexistieren werde, ja müsse. Dabei lassen ihn aber diese „metaphysischen Gründe" im Stiche. Beweis dafür ist, dafs der Autor selber jetzt fortwährend von Unsterblichkeitsglauben spricht. Trotzdem ist ihm S. 108 diese Unsterblichkeit wiederum eine philosophisch sichere Folgerung aus philosophisch unbezweifelbar gewissen Voraussetzungen, aus evidenten Thatsachen! Gesetzt nun den Fall, Gott hätte den Menschen erschaffen mit der Bestimmung, dafs mit der Trennung des Leibes von der Seele auch diese letztere dazusein aufhörte, wäre es dann folgerichtig, das „Einzige", ein Leben des „Genusses" zu führen? Bildete dann der Grundsatz: der Mensch soll als Mensch leben, eine „Thorheit"? Oder ist vielleicht der Mensch nur deshalb Mensch, weil seine Seele ohne Leib fortleben kann? Hat der Mensch nicht ebenso natürliche Pflichten gegen Gott, die sich aus seiner geistigen Natur folgerichtig ableiten, gleichviel ob er mit dem Ende des Lebens ganz und gar zu sein aufhört oder nicht? Es ist ganz und gar falsch, was der Autor S. 100 sagt, ohne Unsterblichkeitsglauben sei das Gewissen ein „Lügner". Ohne Geistigkeit der Seele, ja, dann wäre es ein „Lügner". Es ist nicht wahr, dafs mit der Lebensanschauung, gemäfs welcher unser ganzes Dasein am Grabsteine zerschellt, jede sittliche Ordnung in der Gesellschaft „naturnotwendig" zu Grunde gehe (S. 102). Es ist nicht richtig, dafs mit der Leugnung der Unsterblichkeit der schmutzigste Eigennutz zur „naturnotwendigsten" Vollkommenheit wird. Ebensowenig entspricht es der Wahrheit, dafs der Mensch ohne Unsterblichkeit sich selbst sein eigenes, einzig höchstes Gut, sein Gott sei, dafs damit „notwendig" alle Sittlichkeit zu Boden sinke (S. 99). Der Autor

kann unmöglich bestreiten, dafs Gott den Menschen hätte in puris naturalibus erschaffen, und auch darin belassen können. Alsdann wäre Gott immerhin das „höchste Gut“ des Menschen, indem der Mensch Gott aus den Kreaturen erkennt und dieser Erkenntnis gemäfs liebt. Auch in diesem Falle hätte der Mensch Pflichten gegen Gott, dementsprechend ein Gewissen, welches nicht ein „Lügner“ wäre. Ganz das nämliche gilt auch, hätte Gott beschlossen, den Menschen nur bis zum Lebensende im Dasein zu erhalten. Darum ist der einzig richtige Grundsatz ohne Zweifel dieser: weil der Mensch Mensch ist, und solange er Mensch ist, mufs er auch als Mensch leben. Wir geben ja zu, dafs er ohne den Glauben an die Unsterblichkeit diese seine Pflichten nicht erfüllen würde. Allein dies berechtigt doch niemanden zu der Behauptung, ohne diesen Glauben sei die fortwährende Selbstverleugnung eine „Thorheit“, der Sinnengenufs das einzig „Vernünftige“; ohne diesen Glauben „müfste“ der Mensch sich gegen diese Ordnung „aufbäumen“ (S. 107). Man kann es in diesem Falle begreiflich, erklärlich finden, dafs der Mensch wie ein „Tier“ lebt, aber eine „Naturnotwendigkeit“, ein „Recht“ dazu darf man ihm nicht zuerkennen. Der Grundsatz des Autors: bin ich nicht unsterblich, so bin ich ein „höchstes Tier“, S. 117, ist und bleibt demnach sehr zweideutig.

Krakau.

P. Gundisalv Feldner,
Magister der Theologie Ord. Praed.

BERICHTE.

Joannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis, Ord. Minor., **Opera omnia.** Editio nova juxta editionem Waddingi XII tomos continentem a P. P. Franciscanis de Observantia accurate recognita. 36 vol. in -4. Parisiis apud Ludovicum Vivès, 1891—1893.

Schon Hunderte von Jahren lag der Gedanke an eine Neuherausgabe aller Werke des subtilen Lehrers sehr nahe; denn erstens war die von Waddingen besorgte schönste, korrekteste und vollständigste Ausgabe nicht häufig zu finden; zweitens waren nicht nur die anderen Ausgaben „sämtlicher“ oder einzelner Werke ebenso selten oder noch seltener, sondern noch obendrein gröfstenteils so defekt und fehlerhaft und in so kleinem Druck hergestellt, dafs einem die Lust und Liebe zum Lesen, geschweige zum gründlichen Studieren bald verging; drittens waren bis in diese neueste Zeit mehrere bedeutende Werke, — nämlich die Vorlesungen in Genesim, die Kommentare zu den Evangelien und die zu den Briefen des heil. Paulus, die Sermones de tempore et de Sanctis, der tractatus de perfectione statuum, — noch gar nicht zum Druck befördert worden. Doch wer sollte die aufserordentliche Mühe und die ungeheuern Kosten dieser neuen Herstellung übernehmen? Behufs Lösung dieser Frage ergriff der Verleger selbst die Initiative, indem er die Franziskaner von der Observanz ersuchte, die zum Zwecke des seinerseits in Aussicht genommenen Neudruckes erforderten litterarischen Arbeiten zu besorgen. Der heil. Vater segnete das Vorhaben des Verlegers und ernannte ihn

mit Rücksicht auf diese Publikation und die aller Werke des seligen Albertus zum „Commandeur de St. Grégoire-le-Grand“.

Alle bekannten und aufgefundenen Werke des berühmten Franziskaners sollen in 26 grofsen Quartbänden à deux colonnes erscheinen, von denen jedoch die beigegebenen kritischen Besprechungen, Scholien, Anmerkungen und Kommentare einen guten Raum zu füllen haben. Acht Bände liegen bereits fertiggestellt vor und bringen die jetzt zu bezeichnenden Abhandlungen. — Der erste Band enthält die Grammatica speculativa, quaestiones super Universalia, super Praedicamenta, super lib. I. Perihermenias Aristotelis, in II. librum Perihermenias, secundi operis Perihermenias; der zweite Band quaestiones super libros Elenchorum Aristotelis, super lib. I. Priorum, super lib. II. Priorum, super lib. I. Posteriorum, super lib. II. Posteriorum, in libros I., II., III. Physicorum. — Der dritte Band behandelt quaestiones in libros IV., V., VI., VII., VIII. Physicorum und quaestiones in libros de anima. — Im vierten Bande finden sich quaestiones Meteorologicae, de rerum principio, de primo rerum omnium principio; im fünften Theoremata, Collationes, tractatus imperfectus de cognitione Dei, quaestiones miscellaneae de Formalitatibus, Metaphysicae textualis libri I.—IV.; im sechsten Methaphysicae textualis libri V.—XII. und conclusiones Metaphysicae. — Die folgenden zwei Bände bringen die „sehr subtilen Fragen (Erörterungen) zu den metaphysischen Büchern des Aristoteles“ und zwei „Distinktionen“ des berühmten Opus Oxoniense, dem ein weit ausgedehnter Prolog vorausgeschickt ist.

Die Herausgeber halten sich bezüglich der in der Vorzeit gedruckten Werke streng an die von Waddingen in litterarischer Hinsicht vortrefflich ausgestattete Lyoner Ausgabe, deren Vorzüge schon eingangs hervorgehoben wurden. Bezüglich der Opera inedita findet sich bis jetzt nur die eine Notiz, dafs sie in die neue Ausgabe mit aufgenommen werden sollen. Diese letztere ist, wie die Lyoner Vorlage, überall, wo es angezeigt erscheint, doch namentlich bei den theologischen und wichtigsten philosophischen Abhandlungen mit Kommentaren, Scholien und Noten von fünf durch ihre Gelehrsamkeit und Gründlichkeit hoch hervorragenden Scotisten, nämlich von Mauritius a Portu, Hugo Cavellus, Franziskus Lichetus, Johannes Poncius und Antonius Hiquäus, begleitet. Nur einzelne schon an und für sich ziemlich leicht verständliche philosophische Abhandlungen (z. B. die Grammatica speculativa und die Quaestiones in libros Praedicamentorum im ersten Bande) sind mit solchen Erklärungen und Erläuterungen nicht versehen.

Allen Freunden der philosophischen und theologischen Wissenschaft dürfte die neue Ausgabe der Opera Scoti recht willkommen sein. In der Bibliothek des Philosophen und Theologen gehören Thomas, Bonaventura und Scotus zusammen, und bei unbefangener, verständiger und umsichtiger Vergleichung ihrer Darlegungen, zumal in den offenen Fragen, wo sie nicht selten doktrinell von einander abweichen, würde jeder in seiner Sphäre dem Studium der Philosophie und Theologie sehr förderlich sein. Dafs von Scotus das katholische Dogma überall gründlich, scharfsinnig und korrekt auseinandergesetzt wird, gestehen selbst seine Gegner ein, und das gewifs nicht gering anzuschlagende Verdienst, der Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariä den Sieg verschafft zu haben, könnte nur der Neid ihm abzusprechen sich die fruchtlose Mühe geben. Mit welchem Nutzen der subtile Lehrer auch als umsichtiger und praktischer Moralist zu Rate gezogen werden kann, dürfte sich (um hier nur eine einzige Stelle anzuführen) zur Genüge ergeben aus dem Passus 4 dist. 15.

qu. 2. a. 4 § de quinto, n. 33, wo er die casus excusantes a restitutione statim facienda ebenso klar als kurz und bündig bezeichnet. In den Punkten, quae sunt liberae disputationis, widersprach Scotus bekanntlich sehr oft selbst den berühmtesten Meistern der Scholastik, ja sogar dem hl. Thomas und wurde eben dadurch der Gründer und Führer der nach ihm benannten scotistischen Schule. Doch führte er diese Kontroverse stets mit der eines Priesters und Ordensmannes würdigen Ruhe und Bescheidenheit, indem er z. B. überall einen sehr gelassenen Ton einhielt und seine Gegner fast nie ausdrücklich mit ihren Namen nannte, sondern dieselben indirekt bezeichnete mit diesen oder ähnlichen Worten: Dicit unus Doctor .... volunt opponentes .... arguitur a ponentibus .... opponit loquens .... sed contra est quod .... (Dafs die Bedeutung solcher Redeweisen oft ebenso verschieden ist, als der Ausdruck, wird der aufmerksame Leser bald herausgefunden haben. So wird er z. B. leicht bemerken, dafs bei Scotus der loquens immer ein Gegner ist, der eigentlich gar keine oder nur äufserst schwache Gründe vorbringt.) Erwägt man schliefslich die Gründe, welche Scotus dem anders Meinenden entgegenhält, so wird man nicht leugnen können, dafs dieselben gewöhnlich schwer ins Gewicht fallen. Wenn z. B. der hl. Thomas in Bezug auf die dem Verdammten nicht nachgelassene läfsliche Sünde und deren Strafe behauptet: „veniale ideo in inferno aeternaliter punietur, quia semper manet", so lehrt dagegen Scotus, die läfsliche Sünde verdiene an und für sich nur eine zeitliche Strafe, und sie könne, auch per accidens, von der göttlichen Gerechtigkeit keine ewige Strafe erhalten, da Gott niemals ultra condignum strafe.

Die Schreibart bezw. die Latinität des subtilen Lehrers ist zwar bei weitem nicht so fliefsend als die des hl. Thomas, aber im allgemeinen ebenso klar und leicht verständlich, wenn man sich einmal mit seiner Terminologie, Prägnanz und Schärfe vertraut gemacht hat. Aufserdem ist in sprachlicher wie in sachlicher Hinsicht wohl zu beachten, dafs unser Autor vieles nur leicht und flüchtig aufgezeichnet, ja nur eben angedeutet, und bei seinem kurzen, aber in äufserst reger Thätigkeit dahinfliefsenden Leben — er wurde kaum 38 Jahre alt — die Zeit nicht gefunden hat, seine Schriften zu vervollständigen und ihnen die letzte Feile anzulegen.

Ehrenbreitstein. Bernhard Deppe.

Psychologie im Geiste des hl. Thomas von Aquin. I. Teil. Leben der Seele. Von Dr. Matthias Schneid, Lyceums-Rektor und Seminar-Regens in Eichstätt. Paderborn, Schöningh, 1892. 8. VIII. 360 S.

1. In diesem Bande will der Verf. zeigen, dafs die Seelenlehre der alten Schule durch die Resultate der heutigen Naturwissenschaft, namentlich der Physiologie, nicht in Frage gestellt wird. Nachdem derselbe die Ergebnisse der einschlägigen naturwissenschaftlichen Forschungen eingehend studiert und auch Männer der diesbezüglichen Fächer zu Rate gezogen, hat sich aus seinen Studien und Besprechungen ergeben, dafs wohl in einzelnen untergeordneten Punkten die Ansicht des Engels der Schule und seiner Zeitgenossen nicht mehr haltbar ist, dafs aber sein psychologisches System unter den Fortschritten der Neuzeit nicht gelitten hat.

Mehr als in der Naturphilosophie sucht der Verf. in diesem ersten Teile der Psychologie darauf hinzuweisen, dafs die Lehre des Aquinaten auch Lehre aller grofsen christlichen Denker, ja aller grofsen Denker überhaupt ist. So kam es, dafs aufser Aristoteles, dem der hl. Thomas das Fundament seiner Psychologie entnommen hat, die Lehren der Väter und besonders des heil. Augustinus angeführt sind, wie auch die Seelenlehre des grofsen seraphischen Meisters Bonaventura und seiner Zeitgenossen berücksichtigt ist, ohne eines Suarez und Cajetan und anderer Denker bis auf unsere Tage vergessen zu haben.

Sollte mancher Leser bezüglich der Erkenntnis des Menschen einzelne Fragen vermissen und überhaupt das Kapitel über das menschliche Erkennen nicht ganz ausführlich behandelt finden, so möge er im Auge behalten, dafs der Verf. eine eigentliche Erkenntnislehre nicht schreiben wollte und darum nur das aufnehmen zu sollen glaubte, was nötig war, die Natur der niederen und höheren Erkenntnisthätigkeit des Menschen klarzulegen.

2. Nach der vom Verf. befolgten analytisch-synthetischen Methode zerfällt die philosophische Lehre vom Menschen in zwei Teile. Der erste handelt von dem Leben und den Thätigkeiten der Seele, sowie von den verschiedenen Seelenvermögen und deren gegenseitigem Verhältnis; der zweite von ihrem Wesen und ihrer Natur, ihrem Verhältnis zum Leib, ihrem Ursprung, ihrer Individualität, ihrem Sitz u. s. w. Dieser Band handelt ausschliefslich vom Leben der Seele. Im ersten Abschnitte wird das sensitive, im zweiten das intellektuelle oder geistige Leben der Seele untersucht. Das vegetative Leben, dessen Funktionen und Aufserungen im Menschen werden hier nicht behandelt, einmal, weil dieses bereits in einem anderen Werke geschehen, dann auch deswegen, weil wir darüber kein Selbstbewufstsein besitzen, sie nicht reflex erfassen können, und weil sie zudem in keiner Beziehung stehen zum höheren, d. h. geistigen Leben des Menschen, dessen Erforschung doch das nächste Ziel der Psychologie bildet.

3. Um nun noch auf einzelne Stellen und Kapitel des Buches hinzuweisen, dürften folgende Bemerkungen genügen. Sehr interessant war mir die S. 136—137 eingeflochtene Erläuterung der vier Grundsätze zur Vervollkommnung des Gedächtnisses, welche der hl. Thomas am Ende seines Kommentars zu der aristotelischen Schrift de memoria et reminiscentia gibt. Jenem Passus zufolge ist es nämlich dem Lernenden ad bene memorandum et reminiscendum notwendig, 1. „ut studeat, quae vult retinere, in aliquem ordinem deducere" (schwer bleibt haften, was regellos und wie in einem Haufen aufgenommen worden ist), 2. „ut profunde et intente eis mentem imponat" (nur was mit Aufmerksamkeit und ganzer Seele und Hingabe des Geistes ergriffen worden ist, das prägt sich tief ein), 3. „ut frequenter meditetur secundum ordinem" (fleifsige, ununterbrochene, methodische Übung macht auch hier den Meister), 4. „ut incipiat reminisci a principio" (beim Aufsuchen der vergessenen Dinge soll man von einem ersten Punkte, z. B. von der Zeit, vom Ort, auch wohl vom Gegensatze ausgehen, nicht aber willkürlich und blindlings die Vorstellungen aufzustöbern suchen).

S. 153—155 nimmt der Verf. den Ausdruck passio in einem etwas engeren Sinne als der Engel der Schule. Ihm ist jeder sinnliche Begehrungsakt, jeder Affekt eine passio, während unser Autor unter passio nur die heftigen Affekte versteht, um sich damit dem zu nähern, was man im Deutschen mit Leidenschaft bezeichnet. Der heil. Thomas

selber gibt dazu Anlafs, weil auch er s. th. qu. 75 a. 3. sol. 2 bemerkt, dafs nur jene Affektionen des niederen Begehrens so recht im eigentlichen Sinne (adhuc magis proprie) passiones genannt werden können, welche mit Heftigkeit — cum vehementia — auftreten.

Von gröfster Wichtigkeit sind die ausführlichen Darlegungen über das Verhältnis der Affekte und Passionen zur Freiheit und Moral (S. 172 ff.). Ein kurzer Auszug dieser vielumfassenden Kapitel kann hier des Raumes wegen nicht mehr gegeben werden. Die Widerlegung der Gegner geschieht dort wie überall mehr indirekt durch Hervorhebung, Erklärung, Begründung der Lehre des hl. Thomas als durch direkte Zerstörung ihrer Argumente. B. Deppe.

Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente. Mit besonderer Berücksichtigung der jüdischen Eschatologie im Zeitalter Christi. Von Dr. Leonhard Atzberger, a. o. Professor der Theologie und Universitätsprediger in München. Freiburg i. B. Herder, 1890. gr. 8. XV, 383 S.

1. Genau ihrem Titel entsprechend beschäftigt sich diese mit oberhirtlicher Gutheifsung versehene Schrift mit der geoffenbarten Eschatologie, und diesem Plane gemäfs werden in ihr vor allem zwei Grundgedanken bis in alle ihre Konsequenzen geltend gemacht, nämlich erstens, dafs die in den biblischen Büchern enthaltenen eschatologischen Lehranschauungen eine wahre Gottesoffenbarung sind, und zweitens, dafs innerhalb dieser Offenbarung selbst ein stufenweiser Fortschritt, ein substanzielles Wachstum stattgefunden hat. Sonach gehören die eschatologischen Lehren, welche die blofse Vernunft (oder die Philosophie als reine Naturwissenschaft im Vereine mit allen natürlichen Erfahrungswissenschaften) erkennen kann und im Laufe der Jahrhunderte wirklich oder vermeintlich erkannt hat, unmittelbar nicht in den Rahmen ihrer Darstellung. Ebensowenig gehören hierher die religiösen eschatologischen Vorstellungen, welche aufserhalb der positiven, alt- und neutestamentlichen Offenbarung hervorgetreten sind, auch nicht die von der (richtig erklärten) Offenbarung abweichenden, innerhalb des Christentums aufgetretenen Anschauungen. Trotzdem konnte der Verfasser vielfach nicht umhin, auf die Lehren der Philosophie und die allgemeinen religiösen Vorstellungen der Menschheit einige Rücksicht zu nehmen, weil er in beiden einerseits Voraussetzungen und Erklärungsmittel, andererseits Analogieen und Parallelen der geoffenbarten Eschatologie fand.

2. Da an systematischen Behandlungen der Eschatologie kein fühlbarer Mangel besteht, so zog er es vor, die eschatologischen Lehren vom angedeuteten historischen Standpunkt aus darzustellen. Es ist nämlich, wie der Leser bestätigen wird, in den einzelnen Büchern der heil. Schrift in Bezug auf Eschatologie ein gemeinsamer, grofsartiger Grundgedanke, eine einheitliche, gewaltige Grundidee durchgeführt, angefangen von der Genesis bis herauf zur Apokalypse. Mehr und mehr gewinnt diese Grundidee an Bestimmtheit und Ausführlichkeit, an Klarheit und Konsistenz; jede nachfolgende Offenbarung ist eine Bestätigung wie zugleich eine Erklärung und Erweiterung der vorausgehenden. Was zuerst vielleicht blofs typisch oder im Bilde angedeutet ist, wird später unmittelbar, wie es in sich selbst ist, gelehrt; was zuerst blofs generell

hingestellt wird, wird später, in seine Species zerlegt, hervorgehoben; was anfangs blofs in seinen Prämissen und Voraussetzungen gegeben ist, wird später für sich geoffenbart; ja, was ursprünglich nur im Erkennen Gottes vorhanden ist, das wird in einem bestimmten Momente dem Geiste des Menschen kundgethan. So zeigt sich uns ein stetiger Fortschritt vom Typus zum Antitypus, vom Bilde zur vorgebildeten Sache, vom Allgemeinen zum Besondern, von den Prämissen zur Konklusion, vom Verborgenen zum Offenkundigen.

3. Bei Durchführung der oben bezeichneten Grundgedanken heben sich verschiedene Schwierigkeiten, welche bezüglich des eschatologischen Mysteriums in den einzelnen Büchern der hl. Schrift, ja im ganzen Alten Testamente im Verhältnis zum Neuen sich finden. Um aber jene Grundgedanken allseitig durchführen zu können, bedurfte es weniger einer Berücksichtigung der altchristlichen und mittelalterlichen Schriftauslegung, deren Resultate ohnehin in einer Entwickelungsgeschichte der christlichen Eschatologie Aufnahme finden müssen, als vielmehr einer sichern entschiedenen Stellungnahme gegenüber der neuern protestantischen Theologie, welche entweder den göttlich-inspirierten Charakter der biblischen Bücher ganz leugnet oder wenigstens einen von der katholischen Auffassung mehr oder minder verschiedenen Offenbarungsbegriff und Offenbarungsfortschritt im allgemeinen und ganz speciell in Bezug auf die eschatologischen Dogmen lehrt. Hierin liegt auch der Grund, warum in der gegenwärtigen Schrift zunächst nur die neuere katholische wie akatholische Litteratur, diese aber sehr reichlich, wie vielleicht manchem dünkt, zu reichlich, aufgeführt und benützt ist. — Kirchlich oder theologisch und exegetisch unhaltbare oder zu beanstandende Auslegungen haben wir nicht gefunden. —

Die tiefe Gelehrsamkeit und die Wärme, mit welcher der Verfasser seinen erhabenen Stoff behandelt, sowie die Klarheit der Darstellung haben dem bedeutsamen Werke die theologisch-wissenschaftlichen Kreise bereits eröffnet. B. Deppe.



ZEITSCHRIFTENSCHAU.

A. Zeitschriften für Philosophie und spekulative Theologie.

Annales de philosophie chrétienne. CXXVI., 1. 2. H. 1893. *C. C. Charaux:* L'histoire et la Pensée (Schlufs; vgl. VIII, 124 dieses Jahrb.) 5. *V. Ermoni:* La personnalité de Dieu et la critique contemporaine; Les antinomies (Forts.; vgl. VIII, 124 a. a. O.) 20. *E. Vicaire:* De la valeur obiective des hypothèses physiques 50. 113. *G. Lechalas:* Une discussion sur le temps 81. *J. Gardair:* Cours de philosophie thomiste à la Sorbonne: Les vertus naturelles 87. 175. *M. Griveau:* Le problème esthétique et la statistique des épithètes 138. *M. Hébert:* Platon et Darwin 157.

Divus Thomas. Vol. V. (Ann. XIV) fasc. 1 u. 2. 1893. *D.:* Verba prooemialia in annum quartum decimum 1. *D. Valensise:* Synopsis litterarum Apostolicarum ss. D. n. Leonis PP. XIII. 2. *A. Rotelli:* Commentaria in quaestiones D. Thomae Aqu. Sum. theol. III., qu. 1—26 (Forts.; vgl. VIII, 124 a. a. O.) 9. *A. F.:* De humana personalitate 16. *C. Ramellini:* De intelligere Dei. Ratio argumentorum in Summa philosophica (Fortsetzung; vgl. VIII, 125 a. a. O.) 22. Cardinalis Thomas Zigliara †. 28.

Philosophisches Jahrbuch. VI. Bd. 3. H. 1893. *Pohle:* Über die aktuale Bestimmtheit des unendlich Kleinen (Schlufs; vgl. VII, 506 a. a. O.) 241. *Gutberlet:* Fr. Paulsens philosophisches System 263. *Ludewig:* Der Substanzbegriff bei Cartesius im Zusammenhang mit der scholastischen und neueren Philosophie (Schlufs; vgl. VII, 506 a. a. O.) 273. *Pfeifer:* Widerstreiten die Wunder den Naturgesetzen oder werden letztere durch erstere aufgehoben? 285. *Kiefl:* Gassendis Skepticismus und seine Stellung zum Materialismus (Forts.; vgl. VII, 506 a. a. O.) 295. *Adlhoch:* Herder und die Geschichtsphilosophie 312.

Revue Thomiste Nr. 3. *Berthier:* Pour la fête de S. Dominique 265. *Jauvier:* M. Taine 285. *Maumus:* Les doctrines politiques de S. Thomas 303. *Gardeil:* L'Évolutionisme et les principes de S. Thomas d'Aquin (Suite) 316. *Mandonnet:* Pierre le vénerable et sou activité littéraire contre l'Islam 328. *Coconnier:* Peut-on être hypnotisé malgré soi? 343. *Franck:* Bulletin physico — chimique 365. *Balme et Gardail:* Trois exordes inédits de sermons de S. Thomas d'Aquin 379. *Mandonnet et Gardail:* Comptes rendus de philosophie 387.

Zeitschrift für exakte Philosophie. XX. Bd. 4. H. 1893. *Resl:* Zur Psychologie der subjektiven Überzeugung 2. *Flügel:* Zur Psychologie und Entwickelungsgeschichte der Ameisen 36.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. CII. Bd. 1. H. 1893. **Wreschner:** Ernst Platners und Kants Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung von Tetens und Änesidemus (Schlufs; vgl. VII, 507 a. a. O.) 1. *Volkelt:* Psychologische Streitfragen. III. Paul Natorps Einleitung in die Psychologie 44. *Lud. Busse:* Zu Kants Lehre vom Ding an sich 74. Seydel †. 114.

B. Aus Zeitschriften vermischten Inhaltes.

Stimmen aus Maria-Laach. XLIV. Bd. 5. H. XLV. Bd. 1. H. 1893. *Gruber:* Die „Gesellschaft für ethische Kultur" (Schlufs; vgl. VIII, 125 a. a. O.) 517. *Granderath:* Albrecht Ritschl über das Gottesreich 1.

Theologisch-praktische Quartal-Schrift. XLVI. Jahrg. 3. H. 1893. *A. M. Weifs:* Klerus und Politik 521. *Lehmkuhl:* Aufgabe der Arbeitgeber (Rundschreiben „Rerum novarum" und seine Sittenlehren) 536. *Huppert:* Das Gedankenlesen 560.

Theologische Quartalschrift. LXXV. Bd. 1. H. 1893. *Schanz:* Zur Geschichte der neueren protestantischen Theologie in Deutschland 3. 326.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Atzberger: Die christliche Eschatologie. Freiburg 90. Bspr. von *Schanz, Theol. Quartalschr.* 75, 137.

De Baets: Les bases de la morale et du droit (vgl. VII, 508 a. a. O.). Bspr. v. *Ratzinger, Litter. Rundsch.* 19, 113.

Bergboom: Jurisprudenz und Rechtsphilosophie. 1. Bd. Leipzig 92. Bspr. v. *Thilo, Zeitschr. f. exakte Philos.* 20, 105.

Billia: Delle legge suprema dell' educazione e di alcune applicazioni di essa. 3. Aufl. Turin 91. Bspr. v. *Arenhold, Philos. Jahrb.* 6, 325.

Didiot: Logique surnaturelle obiective. Paris 92. Bspr. *Ann. de philos.* 126, 187.

Falckenberg: Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Cues bis zur Gegenwart. 2. Aufl. Leipzig 92. Bspr. v. *Güttler, Litt. Rundsch.* 19, 111.

Fischer Kuno: Die hundertjährige Gedächtnisfeier der Kantschen Kritik der reinen Vernunft. — Fichtes Leben und Lehre. — Spinozas Leben und Charakter. 2. Aufl. Heidelberg 92. Bspr. v. *Thilo, Zeitschr. f. exakte Philos.* 20, 98.

Fleischer: Über die Möglichkeit einer normativen Ästhetik. Breslau 90. Bspr. v. *Seydel, Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 102, 133.

Gander: Erdschichten und Erdgeschichte. Münster 92. Bspr. v. *Schwertschlager, Philos. Jahrb.* 6, 332.

Giefswein: Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft in ihren Beziehungen zur Theologie, Philosophie und Anthropologie. Freiburg 92. Bspr. v. *Dahlmann, Stimmen aus M.-L.* 45, 76; von *Kerschbaumer, Augustinus* 10, 43.

Granderath: Constitutiones dogmaticae sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani. Freiburg 92. Bspr. v. *Reinhold, Österr. Litt.* 2, 324.

Heiland: Erkenntnislehre und Ethik des Bernardinus Telesius. Leipzig 91. Bspr. v. *Siebeck, Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 102, 130.

v. Hertling: John Locke und die Schule von Cambridge. Freiburg 92. Bspr. v. *Frick, Stimm. aus M.-L.* 45, 87.

Huber: Dogmenlose Sittenlehre für Schule und Haus. Berlin 92. Bspr. *Österr. Litt.* 2, 392.

Kaufmann: Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung für die Gegenwart. 2. Aufl. (vgl. VIII, 98 a. a. O.). Bspr. *Divus Thomas* 5, 31.

Krafft-Ebing: Psychopathia sexualis. Bspr. v. *Malfatti, Österr. Litt.* 2, 439.

Le Fevre-Deumier: Entretiens sur l'immortalité de l'âme. Paris 92. Bspr. v. *Schindler, Österr. Litt.* 2, 391.

Léon: Le Pape, les Catholiques et la question sociale. Paris 93. Bspr. v. *K., Österr. Litt.* 2, 435.

Leroy-Baulieu: Le collectivisme, examen critique du nouveau socialisme. 2. éd. Paris. Bspr. *Ann. de philos.* 126, 189.

Michel de Maria: Philosophia peripatetico-scolastica Roma. Bspr. *Ann. de philos.* 126, 104.

Miralles: La existencia de Dios y el criticismo Kantiano. Palma, de Mallorca 92. Bspr. *Divus Thomas* 5, 29.

Müller: Natur und Wunder. Ihr Gegensatz und ihre Harmonie. Strafsburg 92. Bspr. v. *Gutberlet, Philos. Jahrb.* 6, 340.

Münsterberg: Die Willenshandlung. Ein Beitrag zur physiologischen Psychologie. Freiburg 88. Bspr. v. *Höffding, Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 102, 125.

Kappes: Die philosoph. Bildung unserer gelehrten Berufe. Münster 92. Bspr. v. *Ludewig, Österr. Litt.* 2, 422.

Knauer: Die Hauptprobleme der Philosophie. Wien 92. Bspr. v. *Schanz, Theol. Quartalschr.* 75, 331.

Philosophische Vorträge. Neue Folge. 21. Heft. Die Philosophie und die sociale Frage. 22./23. Heft: 8 Abhandlungen, Prof. Michelet zum 90. Geburtstag dargereicht. Leipzig 92. Bspr. v. *Gutberlet, Philos. Jahrb.* 6, 339.

Potters: Compendium philosophiae moralis seu ethicae. Breda, van Tournhout (Freiburg) 92. Bspr. v. *Gutberlet, Litt. Rundsch.* 19, 175.

Raffl: Die Psalmen. Bspr. v. *Bickel, Österr. Litt.* 2, 419.

Richter: Où même le socialisme. Ed. française par Villard. Paris. Bspr. *Ann. de philos.* 126, 189.

Schanz: Die Lehre von den hl. Sakramenten der kath. Kirche. Freiburg 93. Bspr. v. *A. Schmid, Lit. Handw.* 32, 209; v. *Koch, Litt. Rundsch.* 19, 170.

Schneid: Psychologie im Geiste des hl. Thomas v. Aqu. (vgl. VIII, 127 a. a. O.). Bspr. v. *Schanz, Philos. Jahrbuch* 6, 231.

Simar: Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg 93. Bspr. v. *K., Lit. Rundsch.* 19, 136; v. *Scheicher, Augustinus* 10, 41.

Specht: Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustinus. Paderborn 92. Bspr. v. *Koch, Litt. Rundsch.* 19, 201; v. *Schanz, Theol. Quartalschr.* 75, 335.

Spicker: Die Ursachen des Verfalles der Philosophie in alter und neuer Zeit (vgl. VIII, 127 a. a. O.). Bspr. v. *Thilo, Ztschr. f. ex. Philos.* 20, 101.

Stock: Des Cartes' Grundlegung der Philosophie. J. D. Greifswald 92. Bspr. v. *Thilo, Ztschr. f. ex. Philos.* 20, 114.

Többe: Die Stellung des hl. Thomas v. Aqu. zu der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter (vgl. VII, 511 a. a. O.). Bspr. v. *Schanz, Theol. Quartalschr.* 75, 145.

Twardowski: Idee und Perception (vgl. VII, 511 a. a. O.) Bspr. v. *Thilo, Ztschr. f. ex. Philos.* 20, 113.

Vaihinger: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 2. Bd. Stuttgart 92. Bspr. v. *Thilo, Ztschr. f. ex. Philos.* 20, 110.

Wiesner: Die Elementarstruktur und das Wachstum der lebenden Substanz. Wien 92. Bspr. v. *Ludewig, Philos. Jahrb.* 6, 327.

Wundt: System der Philosophie. Leipzig 89. Bspr. v. *Erhardt, Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 102, 139.

DIE POTENTIA OBEDIENTIALIS DER KREATUREN.

VON FR. GUNDISALV FELDNER,
Mag. Theol. Ord. Praed.

I. Die Natur und Übernatur.

Es unterliegt nicht dem mindesten Zweifel, dafs wir eine doppelte Ordnung, die natürliche und die übernatürliche, anerkennen, neben der Natur auch die Übernatur gelten lassen müssen. Die Übernatur existiert thatsächlich, und Thatsachen kann man nicht einfach wegleugnen, mit Thatsachen mufs man rechnen. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes, die Offenbarung sowohl im Alten Testamente, wie durch Christus, die Kirche mit ihren Heilsmitteln, die Wunder in der Welt u. s. w., das alles sind Thatsachen, die durchaus der Übernatur angehören. — Sacramenta sunt quaedam fidei protestationes. Unde oportet ea fidei esse proportionata. Fides autem est supra cognitionem rationis naturalis. Unde etiam Sacramenta sunt supra rationis naturalis dictamina. Et quia jus naturalis est, quod non opinio genuit, sed innata quaedam vis inseruit; ideo Sacramenta non sunt de jure naturali, sed de jure divino, quod est supra naturale. Et quandoque etiam naturale dicitur, secundum quod cuilibet rei illud est naturale, quod ei a suo Creatore imponitur. Tamen proprie naturalia dicuntur, quae ex principiis naturae causantur; supra naturam autem, quae ipso Deus sibi reservat sine naturae ministerio operanda, sive in operationibus miraculorum. sive in revelationibus mysteriorum, sive in institutionibus Sacramentorum. S. Thom. Sent. 4. d. 17. q. 3. a. 1. qu. 2. — De ratione miraculi secundum re sumpti tria sunt. Quorum primum est, quod illud quod fit per miraculum, sit supra virtutem naturae creatae agentis. Secundum, ut in natura recipiente non sit ordo naturalis ad illius susceptionem, sed solum potentia obedientiae ad Deum. Tertium, ut praeter modum consuetum tali effectui ipse effectus inducatur. ib. q. 1. a. 5. qu. 1.

Unter dem Worte „Natur“ verstehen wir also irgend eine Substanz, ein Seiendes. In diesem Sinne verstanden, ist dann einer Kreatur alles das natürlich, was ihr gemäfs der eigenen Wesenheit zukommt, und per se innewohnt. Natura dicitur quaelibet substantia, vel quodlibet ens. Et secundum hoc illud dicitur esse naturale rei, quod convenit ei secundum suam substantiam. Et hoc est quod per se inest rei. — S. Thom. Summa theol. 1. 2. q. 10. a. 1. — Alles, was einem Geschöpfe auf Grund der Bedingungen seiner Form, durch welche es sich in dieser Natur befindet, eigen ist, das mufs für dasselbe natürlich genannt werden. — Illud dicitur esse naturale alicui rei, quod convenit sibi secundum conditionem suae formae, per quam in tali natura constituitur. S. Thom. Sent. 2. d. 39. q. 2. a. 1. — Der natürlichen Ordnung gehören demnach an die Wesenheit, die aus dieser Wesenheit hervorgehenden Fähigkeiten oder Potenzen, die diesen Potenzen, als den Principien, entsprechenden Thätigkeiten, endlich das Ziel, welches durch diese Thätigkeiten erreicht wird. — Was dagegen die natürlichen Fähigkeiten eines Geschöpfes übersteigt, durch die Thätigkeit dieser Potenzen nicht erlangt wird, das muss übernatürlich genannt werden. — Finis autem, ad quem res ordinantur a Deo est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem. Et hic finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit, quae est supra naturam cujuslibet creaturae. Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suae naturae. Ad illud autem ad quod non potest aliquid virtute suae naturae pervenire, oportet quod ab alio transmittatur; sicut sagitta a sagitante mittitur ad signum. Unde, proprie loquendo, rationalis creatura, quae est capax vitae aeternae, perducitur in ipsam, quasi a Deo transmissa. S. Thom. Summa theol. 1. p. q. 23. a. 1. — Finis autem humanorum actuum potest dupliciter accipi: vel finis proprius et proximus; vel communis et ultimus. Et hic est duplex: quia, vel excedit facultatem naturae, sicut felicitas futura in patria. Et in hunc finem ostendendo dirigit fides, et inclinando dirigit caritas (sicut aliqua forma naturalis inclinat in suum finem), quia

ad hunc finem non sufficit dirigere naturalis potentia, neque per se, neque perfecta per habitum naturalem vel acquisitum. S. Th. Sent. 2. d. 41. q. 1. a. 1.

Das Unterscheidende der Natur von der Übernatur besteht demnach darin, dafs alles, was zu der Ordnung der Natur zu rechnen kommt, von der Natur selber erreicht werden kann, indem sie dafür die Fähigkeiten und entsprechenden Thätigkeiten besitzt. Mit Bezug auf die Übernatur dagegen hat die Kreatur, wie S. Thomas oben bemerkt, keine natürliche Fähigkeit, „ut in natura recipiente non sit ordo naturalis ad illius susceptionem“, sondern blofs eine gehorsame Unterwerfung oder eine gehorsame Potenz Gott gegenüber. Dies gilt an und für sich von jedem Geschöpfe ohne irgend eine Ausnahme, denn es gibt gar vieles, was die Kräfte der Kreaturen übersteigt, wozu sie nichts als eine „potentia obedientiae ad Deum“ in sich haben. Indessen beschäftigen sich die verschiedenen Autoren doch hauptsächlich und vorzugsweise mit dem Menschen, der von Gott für das übernatürliche Ziel der Anschauung seiner eigenen Wesenheit, wie sie in sich ist, bestimmt wurde.

II. Das Verhältnis der Natur zu der Übernatur.

Die vernünftige Kreatur zeichnet sich vor den vernunftlosen Geschöpfen unter vielen anderen Vorzügen auch ganz besonders dadurch aus, dafs sie Gott zu der Anschauung seiner Wesenheit berufen hat. Das übernatürliche Ziel des Menschen bildet Gott selbst, von Angesicht zu Angesicht geschaut. Hat der Mensch auch dieses sein Endziel noch nicht erreicht, so sind doch von Seite Gottes hiezu alle Vorbereitungen getroffen. Gott hat den Menschen schon jetzt mit übernatürlichen Gütern ausgestattet. Zu diesen gehören die Gnade, die theologischen und andern frei verliehenen Tugenden, die Kirche als Heilsanstalt und Ausspenderin der Gnadenmittel, die Sakramente als Mittel, diese Gnade zu erlangen u. s. w.

Wie verhält sich nun die Natur allen diesen Gütern gegenüber? Auf welche Weise ist die Übernatur mit der Natur verbunden? erstere in die letztere eingesenkt? Sind Natur und

Übernatur mechanisch, rein äufserlich miteinander verknüpft? Manche Autoren, so unter andern Baur, haben dem Katholicismus vorgeworfen, derselbe bekenne sich zu der mechanischen Ansicht, durch die göttliche Gnade in Christo werde eine neue Schicht über der alten — der geistigen Substanz des Menschen — angehäuft und beide wie zwei Bretter zusammengeleimt. (Bei Möhler: Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze. S. 119.) Auf ähnliche Art sprechen sich andere protestantische Dogmatiker über die katholische Lehre von Natur und Übernatur aus. Sie alle erblicken in dieser Lehre nichts als „äufserlichen Mechanismus", „Dualismus", „Barbarei" und „pelagianisierende Richtung". Man vergleiche: Hettinger: Die Dogmen des Christentums. 6. Aufl. 2. 1. S. 359. Verhält sich die Sache thatsächlich in der soeben dargelegten Weise? Oder ist im Gegenteil die Übernatur etwas durchaus Lebendiges und Leben Spendendes, nicht aber ein toter Mechanismus, der nur durch Druck und Stofs bewegt, sich an den andern Teil legt, wie zwei Bretter, die zusammengeleimt worden? Müssen wir uns das Verhältnis der Natur zu der Übernatur als ein im höchsten Grade organisches denken, indem die Übernatur in die Natur selber eindringt, dieselbe über sich selber hinaus erhebt, informiert und mit einem neuen Sein und Leben ausstattet? Gleicht die Übernatur in gewissem Sinne der substantiellen Form, die dem Stoff seine letzte Vollendung verleiht, denselben zu einer vollständigen Substanz macht, und das Sein, sowie die Fähigkeiten zu wirken ihm mitteilt? Bildet die Übernatur mit der Natur in ähnlicher Weise eins wie die Form mit dem Stoff, die Accidenzen mit der Substanz ein Verhältnis, das mit dem Mechanismus nicht das mindeste zu thun hat?

Die Antwort ist bald gegeben. Machen wir uns zu diesem Zwecke das Wesen der Gnade klar, die in uns den Anfang, die Wurzel des Übernatürlichen bildet. Die Gnade macht eine Form und Vollkommenheit des Menschen aus, die in ihm bleibt, in ihm ruht, und dies auch dann, wenn der Mensch ganz und gar unthätig ist. — Oportet autem hanc gratiam aliquid in homine gratificato esse, quasi quandam formam et per-

fectionem ipsius. Quod enim in aliquem finem dirigitur oportet quod habeat continuum ordinem in ipsum. Nam movens continue mutat quousque mobile per motum finem sortiatur. Cum igitur auxilio divinae gratiae homo dirigatur in finem ultimum, oportet quod continue homo isto auxilio potiatur quousque ad finem perveniat. Hoc autem non esset, si praedictum auxilium participaret homo secundum aliquem motum, aut passionem, et non secundum aliquam formam manentem et quasi quiescentem in ipso. Motus enim et passio talis non esset in homine, nisi quando actu converteretur in finem, quod non continue ab homine agitur, ut praecipue patet in dormientibus. Est ergo gratia gratum faciens aliqua forma et perfectio in homine manens, etiam quando non operatur. S. Thom. Summa ctr. Gent. lib. 3. c. 150. — Die Hinordnung zu dem entsprechenden Ziele gründet auf der Form eines Dinges. Nun aber liegt das Ziel, zu welchem der Mensch durch die Gnade Gottes geleitet wird, über seine Natur hinaus. Folglich mufs dem Menschen eine übernatürliche Form mitgeteilt werden, durch welche er richtig zu dem Ziele hingeordnet wird. — Unumquodque ordinatur in finem sibi conveniëntem secundum rationem suae formae. Diversarum enim specierum sunt diversi fines. Sed finis in quem homo dirigitur per auxilium divinae gratiae est supra naturam humanam. Ergo oportet quod homini superaddatur aliqua supernaturalis forma et perfectio, per quam convenienter ordinetur in finem praedictum. S. Thom. l. c.

Bildet nun die Gnade eine Form, so kann sie unmöglich auf mechanischem Wege sich mit dem verbinden, dessen Form sie ist, oder sich mit dem Menschen zusammenfügen wie zwei Bretter. Man müfste doch in der That mehr als ein Neuling im Studium der Philosophie sein, um nicht zu wissen, auf welche Weise sich die Form mit ihrem Substrate vereinigt. Substrat und Form machen nichts weniger als einen Mechanismus aus. Sie lagern nicht wie eine Schicht über der andern, sondern die Form ist in dem Substrate, das Ganze bildet eine innere Einheit, ein organisches Ganzes, zumal dann, wenn das Substrat und die Form, wie hier, geistiger, nicht stofflicher Natur sind.

Die Gnade ist ferner ihrem Wesen nach nichts anderes als die Anteilnahme an der Natur Gottes selber. — Ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas. S. Thom. Summa theol. 1. 2. q. 110. a. 3. 4. Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam. l. c. q. 112. a. 1. — Worin besteht nun die Natur Gottes? Gott ist das Sein, die Wesenheit Gottes bildet das subsistente Dasein, wie wir in diesem Jahrbuche ausführlich dargethan haben. Folglich ist auch die Gnade die Anteilnahme an dem göttlichen Sein, und sie verleiht der Wesenheit, beziehungsweise der Seele unmittelbar eine Ähnlichkeit mit dem Sein der Wesenheit Gottes. — Gratia secundum se considerata perficit essentiam animae, in quantum participat quandam similitudinem divini esse. S. Thom. Summa theol. 3. p. q. 62. a. 2.

Das Sein aber eines Dinges bildet nicht eine Schicht über der andern, ist nicht mit dem Dinge zusammengeleimt wie zwei Bretter, sondern befindet sich im innersten Wesen eines jeden Dinges. — Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium, quae in re sunt. S. Thom. Summ. theol. 1. p. q. 8. a. 1. — Gerade aus diesem Grunde befindet sich die Gnade in dem Wesen, nicht in den Potenzen der Seele. Sie ist ein Accidens, welches unmittelbar der Seele inhäriert. — Quia gratia est supra naturam humanam non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis, sed est forma accidentalis ipsius animae. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem. S. Thom. Summ. theol. 1. 2. q. 110. a. 2. ad 2. — Wer demnach behauptet, die Natur sei mit der Übernatur auf rein mechanische Weise vereinigt, der hat gar keine Ahnung davon, in welchem Verhältnisse das Sein zu einem Wesen steht, wie beschaffen die Einheit der Substanz mit ihrem Accidens ist, dafs überall Potenz und Akt Eins ausmachen.

Nehmen wir dazu noch den Umstand, dafs das Übernatürliche

nicht aus den so beliebten und vielgepriesenen Atomen besteht, daſs die Gnade keinen Stoff „im modernen Sinne" bildet, so bedarf es nicht vieler Worte, um das Unvernünftige des „reinen Mechanismus" klarzulegen. Von einem Mechanismus, von verschiedenen Schichten, zusammengeleimten Brettern kann man offenbar nur da reden, wo ein Stoff vorliegt. Die Übernatur aber zu einem Stoff verdichten, können zwar Materialisten, von Dogmatikern und halbwegs gebildeten Philosophen sollte man so etwas nicht zu erwarten haben.

III. Die Potentia obedientialis der Natur als Fundament für die Übernatur.

Das Übernatürliche, insbesondere deren Anfang, die Gnade, ist nicht ein notwendiges Moment in der natürlichen Entwicklung des Menschen, aber sie ist deswegen nicht mechanisch mit seiner vernünftigen Natur verbunden, sondern ein energisches, vitales, bis in die innersten Nerven und Fasern ihres Wesens sie durchdringendes Princip, eine höhere Lebenskraft, welche die niedern vernünftig-sittlichen Potenzen ergreift und nach dem Bilde Christi zum neuen Menschen organisiert und gestaltet; ein Hinzugekommenes zur Natur, superadditum, aber doch wieder eine Vollendung, complementum, der Natur, indem sie diese zur höchsten Würde erhebt, der sie nur immer fähig ist, und in vollster alle Ahnung übertreffender Weise das Sehnen der Kreatur nach Gott stillt. (Hettinger: Die Dogmen des Christentums. 6. Aufl. 2. 1. S. 359. 360.)

Wie haben wir uns nun die Art und Weise, wie die Übernatur zu der Natur hinzukommt, die Natur vollendet, näher und genauer zu denken? Wo etwas zu der Natur hinzukommt, da ist die Natur als Substrat dafür bereits vorhanden. Und wo es sich um eine Vollendung handelt, da muſs etwas Unvollendetes vorausgehen, das Fundament bilden. Es steht auſser allem Zweifel, daſs die Natur selber das Fundament für die Übernatur abgibt. Allein ist sie selber unmittelbar dieses Fundament, auf welches sich die Übernatur aufbaut, sodaſs sie selber den Anknüpfungspunkt bildet; oder ist dies etwas von ihr Unter-

schiedenes? Allgemein wird anerkannt, dafs die potentia obedientialis der Kreaturen diesen Anknüpfungspunkt bilde. So hat uns ja auch früher der englische Lehrer gesagt, wunderbar, also übernatürlich, müsse man alles das nennen, wozu die Kreatur keine natürliche Potenz besitze, sondern blofs eine Gott gehorsame Potenz aufweise. Diese potentia obedientiae der Geschöpfe ist es nun, welche der Übernatur dazu dient, zu der Natur hinzuzutreten und dieselbe zu vollenden, zu kompletieren. In diese gehorsame Potenz senkt sich die Übernatur ein, diese wird von ihr ganz und gar durchdrungen, ergriffen, emporgehoben und für ein neueres höheres Leben befähigt.

Diese potentia obedientiae beschäftigt nun Jahrhunderte hindurch die verschiedenen Theologen und Gelehrten, von ihr handeln besonders der hl. Augustin und Thomas von Aquin an verschiedenen Stellen ihrer Werke. Die Hauptschwierigkeit liegt darin, zu erklären, was diese gehorsame Potenz eigentlich ist, worin wir das tiefste innerste Wesen dieser Potenz zu suchen haben. In dieser Beziehung gehen die Ansichten der verschiedenen Autoren auseinander, wie wir alsbald hören werden.

IV. Die verschiedenen Anschauungen über die gehorsame Potenz der Kreaturen.

Die Theorieen über die gehorsame Potenz lassen sich ungefähr auf nachstehende zurückführen:

a) Die potentia obedientialis bildet einen natürlichen Akt, eine Thätigkeit der Kreatur.

So schreibt Dr. Kranich in seinem Werke, über welches wir in diesem Jahrbuche: B. VIII. 1. S. 87 ff. referiert haben, S. 12: „Wo geistige Faktoren in so nahe Beziehungen zu einander treten, wie dies bei der Einwirkung Gottes auf den menschlichen Geist ohne Zweifel geschehen mufs, kann selbstverständlich von einem mechanischen, rein äufserlichen Verhältnis keine Rede sein. Es läfst sich da vielmehr nur ein geistiges, lebensvolles, energisches Wirken auf beiden Seiten erwarten.“ S. 55 ff. wird dann näher angegeben, worin dieses Wirken auf Seiten der Kreatur sich äufsert. „Auf Grund der Erkenntnis,

dafs sich Gott im Universum offenbart durch seine Werke, und dafs es noch eine intensivere, höhere und vollkommenere Art, Gott zu erkennen, gebe, als die der Abstraktion, dafs es vielleicht möglich sei, Gott zu schauen, entsteht in dem Menschen das Verlangen nach der Anschauung Gottes, des höchsten und vollkommensten Wesens. Dieses Verlangen, Gott zu schauen, sowie der ihm vorausgehende Erkenntnisakt, somit ein actus intellectivus und ein appetitus intellectivus elicitus sind die Akte der potentia obedentialis. Bei dieser Aktualisierung der potentia obedientialis, die nur natürlich ist, geht sie nicht in den actus perfectus et adaequatus, sondern nur in einen actus imperfectus über.“ Die Seele hat wegen ihrer potentia obedientiae, insbesondere in dem natürlichen Akte derselben, in dem besprochenen appetitus intellectivus elicitus eine aktive natürliche Empfänglichkeit für die Güter der übernatürlichen Ordnung. (S. 57.) Dieser appetitus intellectivus elicitus hat keine adäquate Hinordnung zu der Anschauung Gottes, sondern er ist als actus imperfectus der potentia obedientialis nur ein unwirksames und bedingtes Verlangen. (S. 60.) Die potentia obedientialis wird in ihrer natürlichen Aktivität, die freilich nur eine inadäquate und unvollkommene ist, von dem agens primum vorgefunden. (S. 66.) Es wird also in dem Augenblick, wo der übernatürliche Einflufs oder die Gnadenwirkung den Geist des Menschen zum erstenmale berührt, der actus imperfectus der potentia obedientialis nicht aufgehoben, nicht unterdrückt, sondern erhoben, verstärkt, vervollkommnet, der actus imperfectus wird zum actus perfectus, completus, adaequatus. (S. 67. 70. u. s. w.)

Der Autor beruft sich für diese seine Ansicht auf Suarez und, was uns in neuerer Zeit überhaupt nicht mehr Wunder nehmen darf, auf Thomas von Aquin. „Den appetitus innatus nach der übernatürlichen Seligkeit leugnet er (Suarez) wie Thomas, tritt aber wie dieser mit Entschiedenheit ein für den appetitus elicitus imperfectus oder inefficax. (S. 77.)

b) Die potentia obedientialis der Kreatur ist eine aktive Potenz.

Dr. Kranich bemüht sich, in dem schon erwähnten Werke den Nachweis zu liefern, dafs die gehorsame Potenz der Kreaturen eine natürliche aktive Potenz sei. Dafs der Autor früher diese Potenz in den actus elicitus, oder imperfectus, verlegt hat, darf uns nicht irre machen. Der Autor sucht eben alles Mögliche und auch Unmögliche zu beweisen. So ist denn die potentia obedientiae in gewissem Sinne eine aktive Potenz. (S. 50.) Das natürliche Erkenntnis- und Willensvermögen des Menschen in Hinsicht auf Gott, sein natürliches Endziel, sind aktive Potenzen. (S. 51.) Hätte Gott beabsichtigt, den Menschen zu der übernatürlichen Ordnung zu berufen, ihn aber eine Zeitlang ohne die übernatürlichen Güter gelassen, so würde er ihm noch mit Rücksicht auf seine baldige Erhebung ein besonderes natürliches Vermögen eben als potentia obedientiae bei der Erschaffung gegeben haben. (S. 52.) Auch diesbezüglich ist Suarez der Gewährsmann unseres Autors, sowie, was ganz selbstverständlich, der heilige Thomas. (S. 80.)

c) Die potentia obedientialis der Kreaturen ist eine passive Potenz.

Hören wir wiederum unsern Autor. Zum Unterschiede von den natürlichen Vermögen, nennt der hl. Thomas das Vermögen, die Empfänglichkeit der Kreatur und besonders des menschlichen Geistes für die übernatürliche Einwirkung Gottes potentia obedientialis. (S. 35.) Diese Potenz ist die Empfänglichkeit des Geschöpfes für die Aufnahme der übernatürlichen Einwirkungen auf dasselbe. Insbesondere hat die menschliche Seele aufser einem natürlichen passiven Vermögen, das durch ein natürliches Agens in den Akt übergeführt wird, eine weitere passive Potenz, die potentia obedientiae. (S. 37.) Der heil. Thomas bezeichnet die potentia obedientialis, wenn er sie noch anders benennt, als eine passive. (S. 44.) Auch Suarez nennt die potentia obedientialis eine reale passive Fähigkeit. (S. 79.)

d) Die potentia obedientialis ist überhaupt keine reale Potenz.

So müssen wir denn erklären, dafs Heinrich nur die Lehre

des hl. Thomas wiedergibt, wenn er sagt: „in der Natur des Geschöpfes, wie vollkommen sie sei, liegt also schlechthin keine Kraft, kein Vermögen, keine Anlage, Neigung, Vorbereitung zu den übernatürlichen Gütern der Gnade und der Glorie, also namentlich keine aktive Potenz, keine Wurzel, kein Keim des Übernatürlichen. (S. 49.)

e) Die potentia obedientialis ist infolge der Erhebung des Menschen mehr als die natürlichen Vermögen.

Indessen so wie Thomas dieses Vermögen jetzt fafst und in Anbetracht der eingetretenen Erhebung fassen mufs, ist dasselbe mehr als das Erkenntnis- und Willensvermögen, welches der Mensch im status purae naturae gehabt hätte. (S. 52.) Obschon der hl. Thomas einmal sagt, dafs das natürliche Verlangen nach Seligkeit nicht gestillt werde, wenn der Mensch nicht zur Anschauung Gottes gelange, so folgt daraus keineswegs, dafs es einen appetitus innatus nach den Gütern der Gnade gebe. Bei solchen Äufserungen stellt sich der hl. Kirchenlehrer auf den faktischen Standpunkt, d. h. er setzt die Erhebung in die Übernatur als vollzogene göttliche Anordnung voraus. Erst wenn der Mensch zur Erkenntnis gelangt ist, dass er seine vollkommene Glückseligkeit nur im Besitze Gottes findet, kann jenes Verlangen — nach Glückseligkeit im allgemeinen — ein Verlangen nach dem Besitze werden. Wenn er nun überdies durch die Offenbarung belehrt wird, dafs er zu jenem übernatürlichen Besitze durch die Anschauung seiner Wesenheit berufen ist, so wird nun auch dieses der Gegenstand jenes seines natürlichen Verlangens nach vollkommener Glückseligkeit. Denn dieses ist auf die gröfste Glückseligkeit, deren er fähig ist, gerichtet. Sobald also Gott ihm eine höhere als die ihm natürliche möglich gemacht hat, so kann er in dieser nicht mehr ruhen. (S. 58, 59, nach Kleutgen und Scheeben.)

Wie jedermann sieht, gehen die Ansichten über das eigentliche Wesen der potentia obedientialis ziemlich weit auseinander. Oder sollten sie, im Grunde genommen, doch alle in eins zusammenfallen, das Nämliche besagen? Dr. Kranich scheint diese Meinung zu teilen, denn er verteidigt die eine wie die

andere, und beruft sich für jede, wie es jetzt schon nicht anders zu erwarten ist, auf die Lehre des hl. Thomas. Allein, wir werden denn doch eine Auswahl treffen müssen, denn die eine steht mit der andern in offenem Widerspruche. Real und nicht real, passiv und aktiv, natürlich und übernatürlich können doch unmöglich der Sache nach eins und dasselbe bedeuten. Allerdings läfst sich nicht bestreiten, dafs ein und dasselbe Ding, von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet, sich auch verschieden, ja, manchmal entgegengesetzt verhalten könne. Allein dies ist doch niemals da der Fall, wo es sich um das innerste Wesen eines Dinges handelt. Die Wesenheit als solche unterliegt keiner Veränderung, sie ist und bleibt ein für allemal das, was sie ist. Hier nun fragen wir gerade um das innerste Wesen der potentia obedientialis.

V. Die verschiedenen Potenzen der Kreaturen.

Um zu ersehen, in welchem Sinne oder inwiefern die potentia obedientialis eine wirkliche Potenz genannt werden dürfe, müssen wir vorerst die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Potenz" genauer in das Auge fassen.

a) Die Potenz als Wesenheit in den Kreaturen.

Man kann im allgemeinen eine doppelte Potenz unterscheiden. Die eine steht in Beziehung zu dem Sein, die andere zu der Thätigkeit. — Duplex est potentia, scilicet potentia ad esse, et potentia ad agere. Sed potentia ad esse se tenet ex parte materiae, quae est ens in potentia; potentia autem ad agere se tenet ex parte formae, quae est principium agendi. In constitutione hominis corpus se tenet sicut materia, anima vero sicut forma. S. Thom. Summ. theol. 1. 2. q. 55. a. 2. — Summ. ctr. Gent. lib. 2. c. 25. — So ist der Stoff in der Potenz zu der Form, die Wesenheit zu dem Dasein, der Leib zu der Seele u. s. w. Die Potenz dieser Art kann man eine wesentliche nennen, oder als Wesenheit bezeichnen, denn sie ist nichts anderes als die Wesenheit selber eines Dinges mit der Hinordnung zu dem andern Teile als seiner Vollendung, seinem Komplemente. — Actus et potentia dividunt quodlibet genus

entium. Unde sicut potentia ad qualitatem non est aliquid extra genus qualitatis, ita potentia ad esse substantiale non est aliquid extra genus substantiae. Non igitur potentia materiae est aliqua proprietas addita super essentiam ejus, sed materia secundum suam substantiam est potentia ad esse substantiale. S. Thom. Phys. I. XV. 1. — Actus ad quem est materia prima in potentia est substantialis forma. Et ideo potentia materiae non est aliud quam ejus essentia. Summ. theol. 1. p. q. 77. a. 1. ad 2. Si per potentiam passivam intelligatur relatio vel ordo materiae ad formam, tunc materia non est sua potentia, quia essentia materiae non est relatio. Si autem intelligatur potentia secundum quod est principium in genere substantiae, secundum quod potentia et actus sunt principia in quolibet genere, sic dico, quod materia est ipsa sua potentia. Et hoc modo se habet materia prima, quae est primum recipiens ad potentiam passivam, sicut se habet Deus, qui est primum agens ad potentiam activam. Et ideo materia est sua potentia passiva, sicut et Deus sua potentia activa. Et potentia materiae non est ad aliquam operationem, sed ad recipiendum tantum. Sent. 1. d. 3. q. 4. a. 2. ad 4.

Die Potenz, von welcher wir hier sprechen, ist demnach real eins und dasselbe mit der Wesenheit, und hat überdies mit der Thätigkeit nicht das mindeste zu thun, ist nicht zu derselben hingeordnet.

Keine Kreatur ist indessen vollendet, wenn sie eine vollständige Substanz bildet und das Dasein besitzt. Vielmehr ist jede für ein Ziel bestimmt, transcendental zu einem Ziele hingeordnet. Infolge dessen hat auch jede Kreatur in sich die Neigung zu diesem Ziele. Das Ziel macht die letzte Vollendung der Kreatur aus. Sprechen wir doch auch von einer Neigung zu, von einem Verlangen oder appetitus des Stoffes nach der Form. Allein diese Neigung bildet keineswegs eine Thätigkeit der Kreatur, ist auch keine real vom Wesen unterschiedene Potenz, sondern das Wesen selber, welches eine transcendentale Hinordnung aufweist. — Appetitus formae non est aliqua actio materiae, sed quaedam habitudo materiae ad formam, secundum quod est in potentia ad ipsam. S. Thom.

de potentia q. 4. a. 1. ad 2. in ctr. — Sciendum est enim, quod omne quod appetit aliquid, vel cognoscit ipsum, et se ordinat in illud; vel tendit inipsum ex ordinatione et directione alicujus cognoscentis. Nihil est igitur aliud appetitus naturalis quam ordinatio aliquorum secundum propriam naturam in finem suum. Non autem solum aliquod ens in actu per virtutem activam ordinatur in suum finem, sed etiam materia secundum quod est in potentia. Nam forma est finis materiae. Nihil igitur est aliud materiam appetere formam, quam eam ordinari ad formam, ut potentia ad actum. Phys. I. XV.

„Ebenso ist die Vorstellung zulässig, die Materie, wie sie sich in den verschiedenen Arten von Naturkörpern, welche sich stufenweise, die einen über die andern, erheben, in den Elementen, den chemisch zusammengesetzten Körpern, den organischen und sinnlichen Wesen vorfindet, sei gleichsam auf dem Wege zum vollkommensten Grade, zum Menschen, nach welchem sie infolge ihrer Vervollkommnungsfähigkeit gleichsam strebe. Die Peripatetiker schrieben der Materie wegen ihrer Ergänzungsbedürftigkeit ein Begehren der Form zu: nicht ein wahres positives Begehren, welches die Materie in jener Skala aufwärts triebe, sondern insofern die Empfänglichkeit der Materie, welche erst in der vollkommensten Form, d. h. im Menschen, die höchste Stufe erreicht, mit einem Begehren verglichen werden kann." (P. Tilmann Pesch: Die grofsen Welträtsel. 2. Aufl. 2. B. S. 16.)

Reden wir also von einem natürlichen Verlangen, von einem natürlichen Streben der Kreatur nach ihrem Ziele, so ist darunter zunächst weder eine Thätigkeit zu verstehen, noch sagen wir damit, die Kreatur habe eine eigene Potenz, d. h. eine von ihrer Wesenheit real unterschiedene Qualität, die das Princip dieses natürlichen Strebens bildete. Dieses natürliche Streben ist in erster Linie nichts anderes, als das zu dem Ziele, welches die letzte Vollendung verleiht, transcendental hingeordnete Wesen selber der Kreatur. Das Wesen selber ist in der Potenz, oder ist vielmehr die Potenz für das Ziel, welches deren Akt ausmacht. — Omne quod appetit aliquid, appetit illud in quantum habet aliquam similitudinem

cum ipso. Nec similitudo illa sufficit quae est secundum esse spirituale; alias oporteret ut animal appeteret quidquid cognoscit: sed oportet quod sit similitudo secundum esse naturae. Sed haec similitudo attenditur dupliciter. Uno modo secundum quod forma unius secundum actum perfectum est in alio. Et tunc ex hoc quod aliquid sic assimilatur fini, non tendit in finem, sed quiescit in fine. Alio modo ex hoc quod forma unius est in alio incomplete, id est in potentia. Et sic, secundum quod aliquid habet in se formam finis et boni in potentia, tendit in bonum, vel in finem et appetit ipsum. Et secundum hunc modum materia dicitur appetere formam, inquantum est in ea forma in potentia. S. Thom. de veritate. q. 22. a. 1. ad 3.

Dieses natürliche Streben kann auch aus dem Grunde nicht eine Thätigkeit, oder eine Potenz als Qualität zunächst bedeuten, weil es auf die substantielle Form der Kreatur folgt. Aus der substantiellen Form geht weder unmittelbar eine Thätigkeit hervor, noch bildet sie das unmittelbare Princip, also die Potenz, einer Thätigkeit. — Appetitus naturalis est inclinatio cujuslibet rei in aliquid ex natura sua. Unde naturali appetitu quaelibet potentia desiderat sibi conveniens. S. Thom. Summ. theol. 1. p. q. 78. a. 1. ad 3. — Quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio; sicut ignis ex sua forma inclinatur ad superiorem locum. ib. q. 80. a. 1. — Appetitus naturalis nihil est aliud quam inclinatio naturae ad aliquid. Inclinatio autem naturae est et a forma naturali, et ab eo, quod dedit formam. de malo. q. 3. a. 3.

Dieses natürliche Streben findet sich demnach in jeder Kreatur und ist nichts anderes, als die natürliche Hinordnung des Geschöpfes zu einem Gut als seinem Ziele. — Quaedam enim inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem, absque cognitione, sicut plantae et corpora inanimata. Et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis. S. Thom. Summ. theol. 1. p. q. 59. a. 1. — Et quia cujuslibet rei tam materialis, quam immaterialis est ad rem aliam ordinem habere, inde est quod cuilibet rei competit habere appetitum. de veritate. q. 23. a. 1. — Nihil enim aliud est appetitus naturalis quam quaedam

inclinatio rei et ordo ad aliquam rem sibi convenientem. ib. q. 25. a. 1.

b) Die Potenz als Qualität in den Kreaturen.

Die Potenz kann aber auch in einem anderen Sinne aufgefaſst werden, insofern sie nämlich nicht zum Sein, sondern zu der Thätigkeit in Beziehung steht. Reden wir von der Potenz eines Dinges, so verstehen wir gewöhnlich darunter das Princip einer Thätigkeit. — Potentia importat rationem participii actionis. Unde quidquid sit illud quod est principium agendi, potentia dicitur, sicut calor et frigus et hujusmodi. S. Thom. Sent. 1. d. 42. q. 1. a. 1. ad 2. — Die Potenz einer Kreatur, in dieser Bedeutung aufgefaſst, ist also nichts anderes als das, wodurch die Kreatur eine Thätigkeit setzt. — Potentia non significat ipsam relationem principii, alioquin esset in genere relationis, sed significat id, quod est principium. Non quidem sicut agens dicitur principium, sed sicut id, quo agens agit dicitur principium. S. Thom. Summ. theol. 1. p. q. 41. a. 5. ad 1. — Die Potenz steht demnach in der Mitte zwischen der Wesenheit und der Thätigkeit einer Kreatur. Insofern die Wesenheit die Wurzel dieser Potenz ausmacht, ist letztere etwas Absolutes; in Anbetracht ihrer Verbindung mit der Thätigkeit macht sie etwas Relatives aus. — Ex parte illa qua potentia, quae est media inter essentiam et operationem, radicatur in essentia, est absolutum; ex parte autem illa qua conjungitur operationi, est relativum. S. Thom. Sent. 1. d. 7. q. 1. a. 2. —

Die Potenz der Kreatur unterscheidet sich real von der Wesenheit, andernfalls könnte sie nicht zwischen der Wesenheit und der Thätigkeit in der Mitte liegen; und weil sie ihrem Wesen nach keine Beziehung bildet, deshalb gehört sie auch nicht der Kategorie der Beziehung, sondern jener der Qualität an. — Licet potentiae conveniat ratio principii, quod in genere relationis est, tamen id quod est principium actionis, vel passionis non est relatio, sed aliqua forma absoluta. Et id est essentia potentiae. Et inde est quod Philosophus ponit potentiam non in genere relationis, sed qualitatis, sicut et scientiam. S. Thom. de potentia. q. 2. a. 2. — ib. a. 1. ad 6. Somit bilden die Potenzen

der Kreaturen Eigenschaften der Wesenheit, nicht die Wesenheit selber. Sie sind positive Realitäten, die als Accidenzen, accidentia propria, der Wesenheit inhärieren. — Manifestum est quod ipsa essentia animae non est principium immediatum suarum operationum, sed operatur mediantibus principiis accidentalibus. Unde potentiae animae non sunt ipsa essentia, sed proprietates ejus. S. Thom. de anima. a. 12. — Es bedarf keines langen Nachweises, dafs wir die Potenzen gewöhnlich in diesem Sinne auffassen, so oft wir überhaupt von den Potenzen einer Kreatur sprechen, weil wir sie in Beziehung zu einer Thätigkeit denken.

VI. Der Unterschied der Potenzen als Qualitäten.

a) Die passive Potenz und die aktive Potenz.

Die Potenz als Accidens proprium unterscheidet sich real von der Wesenheit der Kreaturen. Die Potenzen werden durch die ihnen entsprechenden Thätigkeiten und formellen Objekte erkannt und specifiziert. — Potentia secundum illud quod est potentia ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu, ad quem ordinatur. Et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem objecti. S. Thom. Summ. theol. 1. p. q. 77. a. 3. — Nun bildet der Akt, die Thätigkeit, der Kreaturen niemals eine Substanz oder Wesenheit, sondern stets ein Accidens. Folglich kann das unmittelbare Princip dieser Thätigkeit nicht selber eine Substanz, sondern es mufs ein Accidens sein. Die Potenz und der Akt müssen durchaus derselben Kategorie angehören. — Cum potentia et actus dividant ens, et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus. Et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia, quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae, sed in solo Deo operatio est ejus substantia. Unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia; quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura. S. Thom. Summ. theol. 1. p. q. 77. a. 1. —

Gibt demnach bei unserer Erkenntnis der Potenzen die Thätigkeit derselben den Ausschlag, und werden die Potenzen und Akte durch die formelle Seite des Objektes bestimmt und specifiziert, so hält es nicht schwer, noch einen andern Unterschied kennen zu lernen, nämlich den zwischen der passiven und aktiven Potenz. Wenn Dr. Kranich a. a. O. S. 35 meint, zwischen den passiven und aktiven Potenzen bestehe kein specifischer Unterschied, so müssen wir ihm entschieden „sogar Mangel an Verständnis des englischen Lehrers" vorwerfen. Der Autor selbst hat diesen specifischen Unterschied auf S. 34 genau angegeben. Es heifst daselbst: „eine wichtige Einteilung der Potenzen, die sich aus dem Princip der Specifikation und Diversifikation ergibt, ist die in aktive und passive. Die aktive Potenz verhält sich zu ihrem Objekte als agens, ist aptitudo ad agendum, die passive dagegen ist im Verhältnis zu ihrem Objekte patiens, nimmt dieses in sich auf. Die erstere bedeutet also ein posse agere, bestimmt sich nach der Ordnung des Handelns, die andere besagt ein posse esse, entspricht der Ordnung des Seins." Wenn nun das Princip der Specifikation ein anderes ist, so wird wohl auch die Specifikation selber eine andere sein müssen. Somit ist auch der specifische Unterschied aufser allen Zweifel gestellt. Freilich bringt der Autor hier alles untereinander. Die passive Potenz entspricht mit nichten der Ordnung des Seins. Das ist die Potenz als Wesenheit, nicht aber die Potenz als Qualität. Die aktive Potenz bestimmt sich auch nicht nach der Ordnung des Handelns, sondern beide, die passive und die aktive Potenz, bestimmen sich nach dem Objekte. Der Autor selber beruft sich auf einen Artikel des hl. Thomas. Darin sagt der englische Lehrer: ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem objecti. Omnis enim actio vel est potentiae activae, vel passivae. Objectum autem comparatur ad actum potentiae passivae sicut principium et causa movens; color enim, inquantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiae activae comparatur objectum ut terminus et finis; sicut augmentativae virtutis objectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti. Ex his autem

duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine seu termino. Differt enim calefactio ab infrigidatione secundum quod haec a calido, scilicet activo, ad calidum; illa autem a frigido ad frigidum procedit. Unde necesse est, quod potentiae diversificentur secundum actus et objecta. 1. p. q. 77. a. 3.

Dass die passive Potenz nach der Ordnung des Seins, die aktive dagegen nach der Ordnung des Handelns sich bestimme, davon ist hier mit keinem Worte die Rede. Unser Autor hat den hl. Thomas ganz einfach nicht verstanden. Beide bestimmen sich nach der Ordnung des Handelns: omnis actio vel est potentiae activae, vel passivae. Allein dieses Handeln wird weiter bestimmt durch das Objekt. Wirkt das Objekt verändernd, bewegend auf die Potenz, dann haben wir eine passive Potenz vor uns. Wirkt dagegen die Potenz verändernd, bewegend auf das Objekt, so ist sie eine aktive. Thätig sind schließlich alle beide. — Sensus non est virtus activa, sed passiva. Non enim dicitur virtus activa quae habet aliquem habitum, qui est operatio. Sic enim omnis potentia animae activa esset. Sed dicitur potentia aliqua activa, quae comparatur ad suum objectum sicut agens ad patiens. Sensus autem comparatur ad sensibile sicut patiens ad agens, eo quod sensibile transmutat sensum. S. Thom. de veritate. q. 26. a. 3. ad 4. — Non enim distinguitur potentia activa a passiva ex hoc quod habet operationem. Quia, cum cujuslibet potentiae animae, tam activae, quam passivae sit operatio aliqua, quaelibet potentia animae esset activa. Cognoscitur autem earum distinctio per comparationem potentiae ad objectum. Si enim objectum se habeat ad potentiam ut patiens et transmutatum, sic erit potentia activa. Si autem e converso se habet ut agens et movens, sic erit potentia passiva. Et inde est quod omnes potentiae vegetabilis animae sunt activae, quia alimentum transmutatur per potentiam animae tam in nutriendo, quam in generando. Sed potentiae sensitivae omnes sunt passivae, quia per sensibilia objecta moventur, et fiunt in actu. Circa intellectum vero aliqua potentia est activa, aliqua passiva; eo quod per intellectum intelligibile in potentia fit intelligibile actu, quod est intellectus agentis. Et sic intellectus

agens est potentia activa. Ipsum etiam intelligibile in actu facit intellectum in potentia esse intellectum in actu. Et sic intellectus possibilis erit potentia passiva. De veritate. q. 16. a. 1. ad 13.

Der specifische Unterschied zwischen der passiven und der aktiven Potenz steht somit aufser allem Zweifel. Die passive Potenz wird von ihrem Gegenstande informiert; die aktive hingegen teilt ihre Form dem Gegenstande mit, wie gerade der intellectus possibilis und agens bezeugen. — Potentia passiva informatur ex objecto suo; sed potentia activa ponit formam suam circa objectum, sicut patet de intellectu agente et possibili. S. Thom. Sent. 3. d. 32. q. 1. a. 1. ad 4. Die Entscheidung aber liegt nicht auf Seite des Handelns, sondern auf Seite des Objektes. Je nachdem dieses die Potenz verändert und bewegt, oder selber von der Potenz verändert und bewegt wird, ist die Potenz eine passive, oder eine aktive. Danach ist es auch nicht schwer zu entscheiden, ob der Verstand und Wille im Menschen passive oder aktive Potenzen seien. Wenn Dr. Kranich im Anschlusse an Suarez noch eine dritte Potenz annimmt, die passiv und aktiv zugleich, also eine potentia mixta, ist, a. a. O. S. 36. 50. 81, oder eigentlich alle Potenzen mixtae sein läfst, so fehlt es diesen Autoren wahrlich nicht „sogar an Mangel an Verständnis des englischen Lehrers". — In omnibus est alia potentia activa, et alia passiva. S. Thom. Summ. theol. 1. p. q. 79. a. 10. — Nec est possibile quod una potentia sit activa et passiva. lib. 3 de anima lect. 3. — So wenig der Stoff jemals Form ist oder wird, ebenso wenig ist oder wird die passive Potenz je eine aktive. — Sicut enim materia nunquam fit forma; ita potentia passiva nunquam fit activa. S. Thom. Sent. 4. d. 42. q. 2. a. 1. qu. 3.

Es ist somit ein völlig zweckloses Unternehmen, wenn diese Autoren, um ihre durchaus falschen Theorieen zu stützen, sich beständig auf den hl. Thomas berufen. Für Anschauungen dieser Art wird der englische Lehrer seine Autorität nie und nimmer auf die Wagschale legen. Alle diejenigen, die sich wirklich mit dem hl. Thomas selber, nicht mit bereits „bearbeiteten" Stellen desselben beschäftigen, wissen dies auch sehr gut.

b) Die Potenzen in actu und in der Potenz.

Sowohl die passive als auch die aktive Potenz ist zu einer Thätigkeit bestimmt. Beide wirken, sind thätig. Mit Bezug auf das Thätigsein im allgemeinen unterscheiden sie sich nicht von einander. Diese Potenzen der Kreaturen nun befinden sich nicht unausgesetzt in Thätigkeit. Weder die aktive noch die passive Potenz wirkt beständig, ohne Unterbrechung. Befindet sich also ein Vermögen, eine Potenz in dem Zustande der Unthätigkeit oder Ruhe, so sagt man von diesem Vermögen, es sei in der Potenz, oder auch passiv. Wirkt dieses Vermögen hingegen thatsächlich, setzt es einen Akt, so nennen wir es in actu oder aktiv. Die Potenz in actu ist durchaus nicht eins und dasselbe mit der aktiven Potenz, denn auch die passive Potenz kann in actu sein, sowie die aktive sich in der Potenz befinden kann. Es mufs somit ein Vierfaches unterschieden werden. Nehmen wir ein Beispiel vom Menschen. Die Abstraktionskraft, der intellectus agens, ist eine aktive, die Erkenntniskraft, der intellectus possibilis, eine passive Potenz. Allein der intellectus agens abstrahiert nicht immer, z. B. während des Schlafes. Ebensowenig denkt die Erkenntniskraft fortgesetzt. In diesem Zustande verhalten sie sich passiv, sind sie in der Potenz. Dann aber abstrahiert der intellectus agens wieder, und die Erkenntniskraft denkt. Jetzt sind beide Potenzen, die passive wie die aktive, in actu. — Quandoque enim philosophi ponunt quatuor intellectus, scilicet intellectum agentem, possibilem, et in habitu, et adeptum. Quorum quatuor intellectus agens, et possibilis sunt diversae potentiae, sicut et in omnibus est alia potentia activa, et alia passiva. Alia vero tria distinguuntur secundum tres status intellectus possibilis; quia quandoque est in potentia tantum, et sic dicitur possibilis. Quandoque autem in actu primo, qui est scientia; et sic dicitur intellectus in habitu. Quandoque autem in actu secundo, qui est considerare; et sic dicitur intellectus in actu, sive intellectus adeptus. S. Thom. Summ. theol. 1. p. q. 79. a. 10. — Die Potenz ist somit dann in actu, wenn sie sich in dem Zustande befindet, dafs eine Thätigkeit aus ihr heraustritt. Geht keine Thätigkeit

aus ihr hervor, sondern kann blofs eine solche aus ihr herausfliefsen, so ist die Potenz nicht in actu, sondern in potentia, sie ist passiv. Es ist hier nicht der Ort, näher anzugeben, wodurch und auf welche Weise eine Potenz, die passiv oder in der Potenz ist, activ oder in actu gesetzt werde. Für den Zweck unserer Untersuchung, worin das Wesen der potentia obedientialis bestehe, ist dies auch weniger von Belang. Uns genügt darum, dargethan zu haben, dafs ein wesentlicher d. h. realer Unterschied angenommen werden müsse zwischen einem Wesen, das mit Bezug auf seine Thätigkeit sich bald in der Potenz, bald in actu befindet.



APOLOGETISCHE TENDENZEN UND RICHTUNGEN.

Von Kanonikus Dr. M. GLOSSNER.

Sechster Artikel.

Der Glaubensgrund und die Kriterien der Offenbarung.

Soll die Thatsache der Offenbarung wenigstens mit moralischer Gewifsheit erkannt und die Vernunft- und Pflichtgemäfsheit des Glaubens eingesehen werden können, so mufs sie allgemein erkennbare Kriterien und Merkmale ihres göttlichen Ursprungs an sich tragen.

Die Apologeten unterscheiden objektive und subjektive Kriterien; da die letzteren wesentlich individuell und aus diesem Grunde einer allgemein giltigen, wissenschaftlichen Darlegung nicht fähig sind, so bleiben sie für eine apologetisch wissenschaftliche Darstellung aufser Betracht. Nur insoweit unter subjektiven Kriterien allgemein erkennbare und nachweisbare Wirkungen der Offenbarung verstanden werden sollten, würden sie der apologetischen Betrachtung und Beweisführung zustehen, wie denn mit Recht aus der sittlichen Umgestaltung und Erneuerung der Menschheit eines der wirksamsten Argumente für den göttlichen Ursprung des Christentums entnommen wird. Wir halten jedoch dafür, dafs auch dieses aus den Wirkungen geschöpfte Argument richtiger zu den objektiven Kriterien gerechnet werde.

Fassen wir die objektiven Kriterien ins Auge, so zerfallen sie hinwiederum in äufsere und innere. Unter den äufseren sind Wunder und Weissagungen zu verstehen, oder „jene sinnlich-wahrnehmbaren, aufserordentlichen göttlichen Thaten, welche als Erweise göttlicher Allmacht und Allwissenheit im nächsten Zusammenhange mit der göttlichen Offenbarung stehen und so die Glaubwürdigkeit des göttlichen Ursprungs der Offenbarung und darum auch der von Gott gesandten Organe in einer jeden (vernünftigen!) Zweifel ausschliefsenden Gewifsheit kundthun.“ (Hettinger, Fundamentalth. S. 199).

Indem wir von der weiteren Einteilung in negative und positive Kriterien absehen und die objektiven äufseren Kennzeichen der Offenbarung, nämlich Wunder und Weissagungen betrachten, erhebt sich die Frage, ob sie sich denn wirklich dazu eignen, als praeambula fidei zu dienen und durch den Appell an die Vernunft den Glauben als einen gegen den Vorwurf, blind und willkürlich zu sein, gerechtfertigten erscheinen zu lassen.

Ist nicht das Wunder selbst eine übernatürliche Thatsache, die deshalb auch nur auf übernatürlichem Wege, d. h. durch Glauben erfafst werden kann? „Was insbesondere die Beweise für die Wahrheit des Christentums, die Weissagungen und die Wunder betrifft, äufsert in dieser Hinsicht das Haupt der Tübinger Schule (T. Quartalschr. 1860 S. 292 f.), so sind diese selbst übernatürliche Thatsachen und integrierende Bestandteile der unmittelbaren Gottesoffenbarung, und die Erkenntnis, dafs die erzählten Thatsachen wirkliche Wunder und die gegebenen Weissagungen wirklich solche und zwar Weissagungen auf Christus sind, ruht lediglich auf Glauben, ist ein freiwilliges Fürwahrhalten, persönliche Überzeugung. Daher sind die apologetischen Beweise keine rein philosophischen, objektiv stringenten Beweise oder Demonstrationen, sondern, wie Thomas sagt, rationes persuasoriae, ganz in ähnlicher Weise, wie auch die dogmatischen Erkenntnisgründe keine rationes demonstrativae, sondern probabiles, verisimiles sind.“

Ferner: (ebd. S. 313) „diese (Weissagungen und Wunder) sind, wie kein Theologe leugnet, übernatürliche Thatsachen, und folglich kann man sich von deren Wahrheit, Bedeutung und Ziel nicht etwa nur ebenso überzeugen, wie man sich von der Wahrheit rein natürlicher Thatsachen überzeugt. Daher kann auch der auf ihre Erkenntnis gestützte Beweis der Wahrheit des Christentums und der Vernünftigkeit des christlichen Glaubens kein gemeinwissenschaftlicher, historischer und philosophischer sein, son-

dern er mufs ein theologischer sein; seine rationes können keine rationes demonstrativae sein."

Dieser Ansicht von Wunder und Weissagung liegt eine Auffassung zu Grunde, der zufolge wir in ihnen zunächst rein natürliche Thatsachen haben, die ganz wie gewöhnliche Geschichte zu behandeln und in rein immanenter Weise zu erklären sind. Eine höhere Bedeutung gewinnen sie nur für das religiös gestimmte Gemüt, das, die zweiten Ursachen überspringend, jene Thatsachen unmittelbar an die erste und höchste, die göttliche Kausalität anknüpft. Sehen wir indes von dieser der ontologischen verwandten Auffassung (s. Gioberti bei Schanz, Apol. II. S. 257) ab, und fragen wir nach dem ostensibeln Grund, der diese Ansicht von den motiva credibilitatis unmittelbar bestimmt, so werden wir auf den Begriff des Glaubens verwiesen, der seinem Wesen nach eine geschichtliche und logische Vermittlung nicht zulasse. „Sein (des Glaubens) Inhalt ist die göttliche Wahrheit, die sich dem Geiste als solche unmittelbar darstellt und so von ihm ergriffen wird, die Offenbarung Gottes, sei es als natürliche oder übernatürliche (v. Kuhn, Kathol. Dogmat. I. Bd. 2. Aufl. S. 249). Zwar „kann man behaupten, dafs erst aus der Untersuchung und Kenntnis der Wahrheit des Christentums, was man heutzutage das apologetische Wissen nennt, ein fester und sicherer, selbstbewufster und freier Glaube an die Lehren desselben hervorgehen könne. Man kann dies ohne Widersinnigkeit behaupten, weil an diesem Gedanken wirklich etwas Wahres ist, sofern man nicht leugnen kann, und von Augustin und Anselm auch nicht geleugnet wurde, dafs die Erkenntnis und Wissenschaft für den Glauben eine ganz reelle Bedeutung hat. Er würde ganz wahr sein, wenn das Christentum nur eine gemeingeschichtliche Thatsache, nur eine menschliche Institution wäre. Wenn es aber dies nicht ist, wenn es eine göttliche Offenbarung und seine geschichtliche Ausbreitung und sein Fortbestand unter den Menschen ein Werk des göttlichen (heiligen) Geistes ist, so tritt der Glaube als das absolute Princip des christlichen Bewufstseins und Lebens in den Vordergrund, so kann man zwar der Vernunft (dem Wissen) zutrauen, dafs sie seine Wahrheit erkenne und zu ihm (dem Glauben) hinführe, aber man kann nicht von ihr erwarten oder gar fordern, dafs sie uns in dasselbe einführe und den simplen Glauben, den Autoritätsglauben überflüssig mache." (A. a. O. S. 413 f. Anm.)

Inwieweit in diesen Äufserungen ein Moment der Wahrheit zur Geltung kommt, wird sich uns aus dem Folgenden ergeben. Zunächst interessiert uns, wie sich die neueste Phase der Tü-

binger Theologie zu der Lehre des Meisters verhält, dafs der christliche Glaube ein unmittelbares Fürwahrhalten sei, das durch ein unabhängiges Vernunfterkennen ohne Gefährdung seines innersten Wesens weder motiviert noch begründet werden könne.

Um aber die Tragweite dieser neuesten Phase richtig zu beurteilen, werden wir im Auge behalten müssen, dafs nach der Meinung des vormaligen Tübinger Dogmatikers unter der Voraussetzung einer geschichtlichen (auf apologetischen Motiven beruhenden) Vermittlung des Glaubens das Christentum zu einer gemeingeschichtlichen Thatsache herabgesetzt und der Glaube zu einer rein natürlichen und menschlichen Erkenntnisweise gemacht werde. Dieser Gefahr zum Trotze hält gleichwohl der Tübinger Apologet die Kuhnsche Argumentation für eine nur scheinbare. Vernehmen wir also! „Das Wunder ist nicht nur ein sinnenfälliges Zeichen, sondern auch eine übernatürliche Thatsache. Wendet es sich als Zeichen an Vernunft und Willen des Zuschauers, so nimmt es als übernatürliche Thatsache den Glauben in Anspruch. Der Glaube aber ist ein Werk der göttlichen Gnade und des freien Willens. Niemand kommt zu Jesus, wenn der Vater ihn nicht zieht. Die Erkenntnis, dafs diese Thatsachen wirkliche Wunder sind, ist ein freiwilliges Fürwahrhalten, eine persönliche Überzeugung. Daher scheinen die apologetischen Beweise nur rationes persuasoriae, keine Demonstrationen zu sein. (Kuhn, Theol. Quartalschr. 1860 S. 293 dageg. Schmid, Wissensch. Richtungen S. 251. 255 ff.) Wir scheinen uns in einem Zirkel, wenn auch nicht in einem fehlerhaften Zirkel zu bewegen, weil der letzte Grund dieses Erkennens wie aller Glaubensgrund unbegreiflich, ein Werk der Gnade ist. Der Anfang des Glaubens ist der absolute Anfang der Geburt in das neue gottselige Leben, der Wiedergeburt des Menschen aus Gott. Es scheint aber nur so. In Wahrheit liegt die Sache namentlich bei den Wundern doch etwas anders. Man kann in der That mit den späteren Theologen zwischen einer fides humana und divina unterscheiden. Wenigstens der Natur der Sache nach, wenn auch nicht regelmäfsig der Zeit nach geht die apologetische Begründung des übernatürlichen Offenbarungsglaubens diesem selber voraus. Bei den meisten Gläubigen vollzieht sich dies unbewufst, bei jenen aber, welche erst in reiferen Jahren zum Glauben kommen, geschieht es mit Bewufstsein“ (Schanz, Apolog. II. S. 234 ff.).

Von anderweitigen Bemerkungen, zu welchen die angeführten Worte Anlafs bieten, Umgang nehmend, wollen wir näher zusehen, wie es sich mit der Unterscheidung der „späteren Theologen“ zwischen einer fides humana und divina verhält. Da der

Tübinger Apologet sich auf einen Autor bezieht, der die berührte Unterscheidung in einer eigentümlichen modernen Prägung vertritt, so liegt es nahe und entspricht dem Zwecke unserer apologetischen Forschungen, dieselbe zunächst in ihrer modernsten Form ins Auge zu fassen und einer Prüfung zu unterziehen.

„Schon vor Jahren — so erklärt Dr. Al. Schmid (Untersuchungen über den letzten Gewifsheitsgrund des Glaubens S. 259) — haben wir uns für die wohlverstandene Theorie Lugos erklärt und dieselbe in modernen Ausdrücken dahin formuliert: ‚wie die Übernatur nicht naturlos ist, sondern naturfrei, so ist der theologische Glaube nicht vernunftlos, sondern vernunftfrei, der göttliche Heilsglaube also nicht ein pur göttlicher, sondern die höhere Durchleuchtung, Befreiung, Vergöttlichung des menschlichen‘ und derselben auch eine weitere Ausführung und Begründung gegeben“ (nämlich in der 1862 erschienenen Schrift: „Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus“.)

Dieser Erneuerung der Theorie des Kardinals Lugo in modernen Ausdrücken gegenüber fand es Dr. v. Schäzler selbstverständlich, dafs der Begriff des Übernatürlichen als einer Befreiung des natürlichen Lebens, der den Grundgedanken der Kuhnschen Theologie ausspreche, dem berühmten Kardinal durchaus fern gelegen sei; ihn gegen den Vorwurf dieser Ansicht zu verteidigen, wäre mehr als überflüssig (v. Schäzler, Neue Untersuchungen u. s. w. S. 532). Dagegen erscheint es demselben Theologen als ein charakteristisches Merkmal für die im „modernen“ Sinne umgeformte Lugosche Theorie vom Glaubensgrunde, dafs sie von ihrem Urheber als ein Vorzeichen „des modernen Wissenschaftsgeistes“ mit den Worten gefeiert wird: „Die meisten Theologen von Thomas an haben das übernatürliche Glaubensmotiv der Autorität und Offenbarung Gottes selber wieder aus der sich selbst bezeugenden (biblisch-kirchlichen) Offenbarung Gottes abgeleitet, wie sie die materiellen Glaubensobjekte, z. B. die Trinität, die Menschwerdung Gottes u. s. w. aus derselben ableiteten. Diese postulativ verfahrende Zirkeltheorie, als deren späterer Hauptrepräsentant Suarez gelten kann, i s t n u r e i n s p e z i e l l e r A u s f l u f s d e s m i t t e l a l t e r l i c h e n L e h r g a n g s ü b e r h a u p t. Mit grofser Klarheit hat Lugo diese Zirkeltheorie durchbrochen, und wenn er dieselbe auch nur in diesem einzelnen Punkte durchbrochen hat und nicht in einer für alle philosophischen und profanen Wissenschaften erfolgreichen universalen Weise, so ist sein wissenschaftliches Verdienst dennoch ein hoch anzuschlagendes, bedeutendes.“ (Wissensch. Richt. S. 267 Anm.)

Vom apologetischen Standpunkte dürfte es von nicht geringem Interesse sein, zu untersuchen, wie sich die „Durchbrechung der Zirkeltheorie“ in ihrer universellen Ausdehnung und modernen Umbildung gestaltet. Weit entfernt nämlich, daſs Dr. A. Schmid durch die von Schäzler geäuſserten Bedenken sich beirren lieſs, sucht er die Lugosche Theorie in der von ihm derselben gegebenen Fassung als die allein mögliche auf indirektem, apagogischem Wege zu erweisen (Unters. über den l. Gewiſsheitsgr. S. 259). Wir halten diesen Beweis bezüglich der angeblichen Zirkeltheorie für nicht gelungen. Ohne aber hierauf weiter einzugehen, fassen wir den Punkt ins Auge, der vor allen andern unser Interesse erweckt und die Art und Weise betrifft, wie in der berührten, modernen Auffassung die Übernatürlichkeit und Göttlichkeit des Glaubens gewahrt sein soll.

Zunächst soll auch in dieser modernen Umbildung des Lugoschen Gedankens die Unmittelbarkeit der Zustimmung zur geoffenbarten Wahrheit festgehalten sein. „Der göttliche Glaube stimmt der übernatürlichen Offenbarung unmittelbar um ihretwillen bei, doch nicht rein als solcher; sondern als einer der subjektiv menschlichen Vernunft vorgelegten und erkennbaren; die Unmittelbarkeit desselben ist keine abstrakte, alle Vermittlungen ausschlieſsende, sondern eine konkrete, diese Vermittlungen einschlieſsende.“ (A. a. O. S. 260.)

Wie uns scheint, ist und bleibt die Zustimmung in der vorliegenden Ansicht eine mittelbare, und vermögen die der Hegelschen Dialektik entlehnten Formeln: abstrakte, konkrete Unmittelbarkeit, die das Unmögliche, Widersprechende denkbar machen sollen, an der Sache nichts zu ändern. Unter einer Voraussetzung freilich erweisen sich die Hegelschen Formeln wirksam, nämlich, wenn das Vermittelnde selbst wesentlich göttlich ist. Inwieweit der moderne Fortbildner Lugos diesen Weg einschlägt, wird sich im folgenden zeigen.

Über das Verhältnis seiner eigenen zur Lugoschen Ansicht spricht sich Dr. Schmid dahin aus, daſs die letztere in zweifacher Hinsicht einer Aus- und Weiterbildung bedürfe, in der einen, sofern Lugo den Glauben durch eine unmittelbare Erkenntnis der göttlichen Allwahrhaftigkeit begründe, in der andern, sofern er diese Erkenntnis als eine evidente betrachte. Dagegen bemerkt Dr. Schmid, der göttliche Glaube an die Allerkenntnis und Allwissenheit Gottes könne nur Gewiſsheit haben, wenn sie als eine Vollkommenheit des absoluten Wesens aus der teleologischen Weltordnung und sofort als ein Moment der planentwerfenden,

allordnenden Weisheit Gottes erwiesen worden sei (a. a. O. S. 260). Weil aber selbst die höchstgebildete Vernunft hierfür nur einen moralisch zwingenden Beweis aufzubringen vermöge, so sei der Glaube an die Autorität des allwahrhaftigen Gottes ein eigentlicher, weil specificativ freier. Ähnliches gelte von dem Glauben an die übernatürliche Offenbarung, der specificativ freier übernatürlicher Offenbarungsglaube sei; erst der aus beiden erwachsene Glaube aber sei eigentlicher Glaube im Sinne eines positiven Autoritätsglaubens (a. a. O. S. 261).

Vernehmen wir nun, wie der aus einer solchen rein natürlichen Wurzel hervorgehende positive Autoritätsglaube gleichwohl als ein wahrhaft übernatürlicher und göttlicher erwiesen werden soll. Diese Theorie (so wird uns versichert S. 263 a. a. O.) vermag der Übernatürlichkeit des Glaubens volle Rechnung zu tragen, weil sie nicht blofs dem Wirkungsgrunde (der göttlichen Gnade), sondern beziehungsweise auch dem letzten Beweg- oder Gewifsheitsgrunde und sofort der von ihnen ausgehenden und getragenen Gewifsheit desselben Übernatürlichkeit vindiciert. Obgleich nämlich das Licht des Glaubens kein Offenbarungslicht ist, bringt es doch eine neue Erkenntnisweise insofern mit sich, als es die Allwahrhaftigkeit und Offenbarungsthätigkeit Gottes auf eine unfehlbar wahre, objektiv klarere und gewissere Weise ergreift und festhält.

Wie dies zu verstehen sei, erhellt aus einer vorangehenden Erklärung, nach welcher die Erkenntnis des Glaubensgrundes die Vermittlungen nur insoweit einschliefst, als ihnen objektive Wahrheit zukommt.

Der Gedankengang unseres Apologeten ist demnach ungefähr dieser: Der Glaube beruht auf objektiv gewissen Grundlagen, k a n n nur auf solchen beruhen, ist also unfehlbar wahr, erhebt demnach über die dem Irrtum zugängliche natürliche Erkenntnisweise zu einer höheren, folglich übernatürlichen Erkenntnisweise. Es ist das so ziemlich das Gegenteil dessen, was sonst die Theologen unter der übernatürlichen Erkenntnisweise verstehen, nämlich eine Teilnahme an der göttlichen Erkenntnis, die deshalb nur durch ein höheres Licht, das „eingegossene“ Glaubenslicht oder die gratia intellectus, die Glaubensg n a d e, vermittelt werden kann. Allerdings ist der Glaube unfehlbar — cui non potest subesse falsum —; es ist dies aber die Folge, nicht der Grund seiner Übernatürlichkeit und Göttlichkeit; denn auch das natürliche Vernunftlicht ist nicht durchweg fehlbar, sondern in der Erkenntnis der unmittelbaren einfachsten Vernunftwahrheiten der Täuschung unzugänglich, ohne deshalb

aufzuhören, natürlich zu sein, und ohne deshalb übernatürlich und göttlich zu werden.

Um aber jeden Zweifel darüber zu beseitigen, ob wir den Gedanken des Autors richtig erfafst haben, möge die von ihm gegebene nähere Erklärung folgen. „Der menschliche Glaube ist seiner Erkenntnisweise nach fehlbar. Anders der göttliche Glaube! Er kommt aus göttlicher Gnade und kann folglich der Autorität und Offenbarung Gottes nicht um eines unvernünftigen oder gar falschen Beweggrundes willen beistimmen; soweit die Glaubensgründe unvernünftig oder falsch sind, können sie durch das Licht der Gnade nicht zu Teilmotiven erhoben werden. Seiner Erkenntnisweise nach ist er sofort wesentlich vernünftig (rationabile obsequium) und unfehlbar wahr und folglich nicht blofs graduell, sondern qualitativ vom rein menschlichen Glauben unterschieden, weil unfehlbar wahr." (S. 263 f.)

Verstehen wir recht, so ist der Glaube nach Dr. Sch. ein übernatürlicher, sofern und soweit er vollkommen vernunftgemäfs, ein reiner Vernunftakt, von den menschlicher Thätigkeit anhaftenden Schwächen und Unvollkommenheiten frei ist.

Ein objektiv neuer Gewifsheitsgrund, für die rein natürlichen Kräfte schlechthin unzugänglich und insofern wesentlich höher als der Gewifsheitsgrund des menschlichen Offenbarungsglaubens, ist nach Dr. Schmid der Gewifsheitsgrund des übernatürlichen Glaubens schon allein dadurch, dafs er auf unfehlbar wahre und auf eindringendere, klarere, hellere Weise erkannt wird, indem die Gnade die geistige Sehkraft stärkt und das formale Objekt des Glaubens klarer vorstellt (S. 265). Sobald nämlich ein Objekt für die Erkenntnis klarer und bestimmter ist, sei nicht blofs die Erkenntnis eine andere, sondern auch das unter dieselbe fallende Objekt; denn Unbestimmtheit und Bestimmtheit seien nicht blofs logische Kategorieen, wie der Nominalismus wolle, sondern objektiv-ontologische.

Auch ohne auf die letztere Bemerkung weiter zu achten, drängt sich uns die Schwierigkeit auf, die Dr. Schmid selbst als eine Hauptschwierigkeit bezeichnet, ob denn diese Übernatürlichkeit, die nur in der stärkeren Beleuchtung durch das Licht der Gnade ihren Grund hat, dem theologischen Glaubensbegriff genüge. Schmid beantwortet die Schwierigkeit mit dem Hinweis auf das verschiedene Endziel, auf welches der relativ übernatürliche, menschliche Glaube und der absolut übernatürliche göttliche Glaube hingerichtet seien. „Sie sind wesentlich und spezifisch unterschieden ihrem Endziele nach und folglich auch der

ihnen zustrebenden Kraft und Entwicklungsweise nach wie ihrem Fonde und Werte nach in Hinsicht auf dessen Erreichung. Das Endziel des ersteren ist eine natürliche, das Endziel des zweiten eine übernatürliche Beseligung.". (A. a. O. S. 267.)

So sehr auch die Unterscheidung eines doppelten Endziels an sich berechtigt ist, so ist sie doch im vorliegenden Gegenstande nicht am richtigen Orte angebracht; denn erstens gibt es in der thatsächlichen Weltordnung nur ein Endziel der vernunftbegabten Geschöpfe, nämlich die übernatürliche Bestimmung zur Anschauung Gottes. Als notwendige Folge dieser ausschliefslichen Bestimmung zu übernatürlicher Beseligung ergibt sich, dafs jeder wahrhaft menschliche Akt entweder auf dieses Endziel bezogen ist, darauf tendiert und irgendwie zu ihm hinführt, oder überhaupt ziel- und zwecklos ist, in Wahrheit also der menschlichen Bestimmung widerspricht; denn das Zwecklose ist in diesem Falle notwendig zugleich zweckwidrig. Vollends ist ein „relativ übernatürlicher" Akt in dem Sinne eines Aktes, der die übernatürliche Beseligung nicht zu seinem Endziel hätte, in der thatsächlichen Ordnung ausgeschlossen. Zweitens liegt, wie Schäzler mit Berufung auf den hl. Thomas richtig bemerkt, der Unterschied zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Glauben, beziehungsweise der Grund, weshalb zu diesem die Gnade notwendig ist, keineswegs allein darin, dafs der eine zum ewigen Leben führt, der andere nicht, oder in ihrer Beziehung auf das Endziel des Menschen, sondern auch in ihrer verschiedenen Beziehung auf das göttliche Zeugnis, worauf beide, wiewohl nicht auf dieselbe Weise, beruhen (Neue Untersuch. S. 528 f.)

Indes erübrigt uns noch eine einschneidende Frage bezüglich der Schmidschen Theorie, ob denn die Übernatürlichkeit des Glaubens in ihr wirklich gewahrt bleibt? Was verstehen die Theologen unter dem Übernatürlichen? Dasjenige, was die Kraft der Natur schlechthin übersteigt, im vorliegenden Falle eine Teilnahme an göttlicher Natur, göttlicher Wirkungs- und Erkenntnisweise, die keine geschaffene Intelligenz aus sich zu erreichen vermag. Der Ansicht Schmids zufolge aber ist der Glaube schon insofern übernatürlich, als er eine unfehlbar gewisse, wesentlich vernünftige Erkenntnis gewährt und sich über die rein natürliche, fehlbare Erkenntnisweise erhebt. Wäre dieser Begriff des Übernatürlichen richtig, so müfste die Erkenntnis der obersten Vernunftprincipien, die eine „unfehlbar gewisse", „wesentlich vernünftige" ist, als eine übernatürliche bezeichnet werden. Dafs aber dieser Begriff des Übernatürlichen, demzufolge es in einer gewissen Festigung, Kräftigung, Befreiung des natürlichen Geistes-

lebens besteht, nicht der traditionelle ist, scheint uns eines besondern Nachweises nicht zu bedürfen.

Die Theologen beurteilen die Übernatürlichkeit der Akte nach dem Ziele, auf das sie hingeordnet sind. Dieses Ziel ist uns durch die Offenbarung bekannt; es besteht in der unmittelbaren Anschauung Gottes, in der Erkenntnis des Vaters und dessen, der ihn gesandt hat, Christi. Übernatürlich ist demnach der Glaube an Christus und die Liebe, die aus dem Glauben hervorsprofst. Schmid geht den umgekehrten Weg und beurteilt das Ziel nach dem Akte, und da die übernatürliche Qualität des letzteren nicht durch innere Erfahrung erkennbar ist, so nimmt er an, dafs auch das Ziel unerkennbar sei. Daher die seltsame Äufserung: „Ähnlich (wie organische Keimkräfte) können auch die Gnadenkräfte des relativ übernatürlichen und des schlechthin übernatürlichen Glaubens und deren Entwicklungsweisen und Werte *in uns* verschieden sein, wenn sie samt dem Ziele, dem sie zustreben, auch für uns noch nicht als verschieden erscheinen." (Unters. üb. d. l. Glaubensg. S. 268).

In ein helleres Licht tritt die Schmidsche Ansicht, wenn wir auf den Sinn achten, in welchem sie die *Göttlichkeit* des Glaubens zur Geltung zu bringen sucht. Wir greifen aus der längeren Erörterung (a. a. O. S. 268 ff.) einige der bezeichnendsten Stellen heraus. „Der letzte Gewifsheitsgrund des göttlichen Glaubens ist die *unerschaffene Wahrheit, sofern sie im Lichte der Gnade durch dieselben* (nämlich die unbestimmten Wahrheiten und geschöpflichen Dinge) *uns offenbar und erkennbar gemacht wird*." „Die unbestimmten, allgemeinen Wahrheiten und geschöpflichen Dinge sind für ihn (den göttlichen Offenbarungsglauben) nicht blofs notwendige Voraussetzungen, Vorbedingungen, sondern auch notwendige Beweg- und Gewifsheitsgründe der Autorität und Offenbarungsthätigkeiten Gottes. Sie stehen zu dieser letzteren in einem wesentlichen Bezuge als deren Siegel und Spiegel, sind also *für uns wesentlich von göttlicher Signatur und Bedeutung*."

Fragen wir, wie es möglich sei, dafs an sich Geschöpfliches doch für uns wesentlich göttliche Signatur und Bedeutung gewinne? so erhalten wir die Antwort: „Die geschöpflichen Dinge haben zweierlei Beziehung an sich: eine *aufsergöttliche*, wodurch sie von Gott wesentlich verschieden sind, und eine *göttliche*, wodurch sie von Gott als ihrem Anfangsprincip ausgegangen sind, und ausgehen." „Sie (die aufsergöttlichen Dinge) sind allerdings in dem letzten Gewifsheitsgrund des göttlichen

Glaubens mit anerkannt, aber nur insofern, als sie ihrer blofsen Aufsergöttlichkeit entkleidet und mit göttlichem Charakter bekleidet, d. h. als Offenbarungen Gottes anerkannt werden. Sie sind es also nur als aufgehobene Momente. Rein als solche sind sie blofse Voraussetzungen des Glaubens, blofse motiva credibilitatis; Teilgründe desselben oder motiva partialia fidei werden sie erst durch Verneinung ihres blofs aufsergöttlichen und durch Bejahung ihres göttlichen Charakters, insofern also durch ihreVergöttlichung. Dieses ergibt sich auch kraft eines indirekten Beweises. All diejenigen Lehransichten nämlich, welche das Geschöpfliche in jeder Hinsicht aus dem letzten Gewifsheitsgrunde ausschliefsen, müssen wenigstens die unbestimmten, transcendentalen Ideen und Principien, z. B. das Identitätsprincip als positive Momente desselben fassen. Sind diese letzteren rein als solche für unser Erkennen auch blofse Voraussetzungen des göttlichen Seins und nicht dieses selber, wie dem eigentlichen Ontologismus gegenüber zu behaupten ist, so können sie doch dadurch, dafs sie als solche aufgehoben werden, dafs sie nicht blofs als endliches Sein bestimmt und auf das unendliche Sein bezogen, sondern sogar als das unendliche Sein selber bestimmt und mit ihm identifiziert werden, Teilgründe des göttlichen Glaubens werden, ja, müssen es sogar.“ (A. a. O. S. 274.)

Wenn uns diese, unzweifelhaft recht gründliche, weil bis auf die höchsten ontologischen Begriffe zurückgehende Modernisierung der Lugoschen Theorie vom Glaubensgrunde an Hegel erinnert, so liegt dies nicht allein an dem dialektischen Kunstgriff der im Unendlichen „aufgehobenen“ (d. h. negierten und doch zugleich bewahrten) Endlichkeit (denn wie die konkrete, d. h. vermittelte Unmittelbarkeit, so ist auch das „aufgehobene Moment“ des Endlichen eine der verbrauchten Formeln der Hegelschen Dialektik), sondern auch an der Art, wie immanent-ontologische — wir dürfen sagen pantheisierende — Bestimmungen mit transcendental-theistischen vereinigt werden. In letzterer Hinsicht nämlich werden wir an die Versuche der Hegelschen Rechten gemahnt, den logischen Begriff als das negativ Unendliche mit dem positiven Begriff einer unendlichen Persönlichkeit zu verknüpfen. (Vgl. Weifse bei Staudenmaier, die Lehre von der Idee. S. 288.)

Wir würden kein Bedenken tragen, die Anklage pantheisierender Bestimmungen für vollkommen begründet zu halten, wenn nicht ein Protest Schmids gegen die Anschuldigung, einen unreinen Gottes- und Schöpfungsbegriff zu lehren, vorläge. Auf

Grund der folgenden Äufserung Schmids: „Die aller Endlichkeit zu Grunde liegende passive Potenz, die Quelle aller eigentlichen kreatürlichen Substanzialität, Unabhängigkeit und Freiheit ist nach areopagitischer, augustinisch - thomistischer (?) Lehre zwar in Gottes Erkennen, Wollen, also auch in Gottes Wesen nach all ihren unterschiedlichen Bestimmungen seit Ewigkeit vorhanden, aber nicht als solche, nicht in passiver, endlich bestimmbarer Form, sondern in Form göttlicher Unendlichkeit oder Superemineuz" (Tübinger Quartalschr. 1866 S. 25) wurde nämlich von seiten Schäzlers die Beschuldigung erhoben, Schmids Theorie zufolge seien göttliches und kreatürliches Sein an sich eins und dasselbe und unterschieden sich nur dadurch von einander, dafs dieses noch bestimmbar, jenes aber bereits allbestimmt ist und sich aus der passiven Potenz, welche auch ihm zu Grunde liegt, zu aktuellem Sein vollständig entwickelt hat (Neue Untersuchungen S. 284).

Gegen diese Anschuldigung also sich verwahrend bemerkt Schmid bereits in der elf Jahre vor den „Untersuchungen über den Gewifsheitsgrund des Offenbarungsglaubens" (1879) erschienenen Abhandlung über Wissenschaft und Auktorität (1868), er lehre in der von Schäzler angezogenen Abhandlung über Natur und Gnade weder, dafs Gott die allem Endlichen zu Grunde liegende passive Potenz sei, noch dafs letztere eine potentia ex qua seu materia ex qua der Schöpfung sei (Wiss. und Aukt. S. 218).

Ist dieser Protest wirksam und überzeugend? Zuerst trifft derselbe nicht den gemachten Vorwurf; denn dieser ging nicht dahin, dafs Gott die aller Endlichkeit zu Grunde liegende passive Potenz sei (eine Ansicht, die der hl. Thomas dem Amalrich von Bena zuschreibt), sondern dafs eine in Gott aufgehobene passive Potenz die gemeinsame Grundlage des göttlichen und natürlichen Seins sei. Zweitens: so entschieden auch bezüglich der Schöpfung die Erklärung zu lauten scheint, dieselbe geschehe aus Nichts, d. h. durch eine Nichts voraussetzende, absolute Schöpferkraft Gottes, so wird diese Erklärung doch wieder in Frage gestellt durch die Identifizierung des Nichts mit der passiven Potenz (S. 218 sub a) wie des Daseins, der Wirklichkeit mit der zeiträumlichen Existenz, die nach anderen Erklärungen desselben Verfassers (in der zuletzt erschienenen „Erkenntnislehre") nur eine phänomenale ist.

Vollends zweifelhaft wird der Wert des in der angezogenen Schrift (Wiss. u. Auktor.) enthaltenen Protestes durch die Abhandlung über den Gewifsheitsgrund des Offenbarungsglaubens

und die von uns oben dargelegten Erklärungen der Göttlichkeit des Glaubensgrundes. Diese nämlich erhalten nur dann Sinn und Berechtigung, wenn es ein- und dasselbe Sein ist, das dem Endlichen und Unendlichen als Substrat zu Grunde liegt. Nur unter dieser Voraussetzung nämlich können die „unbestimmten transcendentalen Ideen und Principien" (die im Sinne Schellings und der Hegelschen Rechten negative und notwendige Voraussetzungen eines positiven, wahrhaft göttlichen Seins, einer absoluten freien Persönlichkeit sind) als endliches Sein negiert, aufgehoben und als das unendliche Sein selber bestimmt und identifiziert werden.

Gottes- und Schöpfungsbegriff hängen so innig mit einander zusammen, dafs eine Verunreinigung des ersteren notwendig eine irrtümliche Auffassung der Schöpfung nach sich zieht. Der Schmidsche Gottesbegriff kann aber auch in der Fassung, wie er noch in seinem neuesten Werke erscheint, nicht als ein rein theistischer anerkannt werden. Schm. äufsert sich nämlich in der „Erkenntnislehre" also: „Alle Ursachen, Mächte, Potenzen, welche in der geschöpflichen Welt auf eine ihrer Natur entsprechende Weise sich manifestieren, sowohl die relativ niederen, als die sie beherrschenden höheren, idealen, befafst er (Gott) in sich selber auf eine seiner Natur entsprechende, vor- und übergeschöpfliche Weise und besitzt vermöge ihrer die Möglichkeit, als absoluter Schöpfer der Kreaturen offenbar zu werden, ohne in ihnen sich selber kreaturieren und als allerhaltende, allwirkende und allregierende Macht in ihnen sich selber entwickeln zu können" (a. a. O. Bd. II. S. 177).

Ferner: „Der sittliche Endzweck setzt notwendig eine denselben bezweckende Urintelligenz voraus als moralischen Gesetzgeber, welcher all das, was wir verwirklichen sollen, auf überschwengliche Weise in lauterer Wirklichkeit ist, welcher die volle Harmonie all seiner verschiedenen, vielartigen Kräfte und Thätigkeiten ist, ohne dafs die niederen (!) von der Herrschaft der höheren sich losreifsen und in eine abnorme Bewegung übergehen könnten, wie im Kreaturleben". (Ebd. S. 228.)

Sind in Gott alle Ursachen und Potenzen, die sich in den Geschöpfen finden, so ist in ihm auch die materielle Ursache und passive Potenz, wenn auch in übergeschöpflicher Weise. Alsdann ist aber auch der Konsequenz nicht zu entgehen, dafs dasselbe in Gott zu absoluter Bestimmtheit erhobene Sein den passiven Möglichkeitsgrund der Schöpfung bilde, wie dies z. B. in der mit der Schmidschen verwandten cusanischen Gotteslehre angenommen wird. (Vgl. uns. Schrift über Nikolaus v. Cusa S. 64 ff. S. 70 ff.)

Das Gesagte wird hinreichen, um das Urteil zu rechtfertigen, daſs die im „modernen“ Geiste umgestaltete Lugosche Theorie vom Glaubensgrunde auf gefährliche, ontologisch-theosophische Abwege führe, was für uns wenigstens Grund genug ist, nicht allein dieselbe mit Miſstrauen anzusehen, sondern mit Entschiedenheit zurückzuweisen.

Wie verhält es sich aber mit der echten Lehre Lugos? Ist nicht diese im Vergleiche mit der „Zirkeltheorie“ als ein Fortschritt anzuerkennen und wenigstens in ihren wesentlichen Grundzügen zu adoptieren? Ein von uns wiederholt angeführter, durch seine zahlreichen Arbeiten auf philosophischem und theologischem Gebiete verdienter Autor vertritt diese Ansicht. Die Theorie Lugos — urteilt Dr. Gutberlet, Lehrb. der Apolog. Bd. II. S. 310 — ist unter gewissen Kautelen unanfechtbar, wenn der einzige Einwurf von Bedeutung, der sich dagegen vorbringen lasse, seine Erledigung finde, der Einwurf nämlich, unser Glaube stütze sich nicht lediglich auf Gott, wenn wir die Wahrhaftigkeit Gottes und die Existenz der Offenbarung durch Nachdenken und zwar über Geschöpfliches erkennen müssen. Was zuerst den angeführten Einwand betreffe, so sei derselbe nicht stichhaltig; denn da wir nur durch Geschöpfliches Göttliches zu erkennen vermögen, so enthalte die Forderung einer unmittelbaren Erkenntnis des Göttlichen im Glauben etwas Unmögliches. Ferner seien die motiva credibilitatis göttliche Zeichen; wer sich auf sie stütze, stütze sich auf Göttliches. Dazu komme, daſs der Wille dem Verstande bei all seiner Beschäftigung mit dem Geschöpflichen die Richtung auf das Göttliche gebe. Wie die Liebe des Willens, der aus den Geschöpfen Motive entnimmt, gleichwohl eine vollkommene ist, sobald sie dabei immer nur das höchste Gut sucht, „gerade so muſs auch unser Glaube durchaus göttlich genannt werden, sollten wir auch Jahre lang Studien über die Grundlagen desselben machen, wenn unser Augenmerk dabei nur Mittel sucht, Gottes Auktorität uns unterwerfen zu können“. (Lehrb. d. Apol. II. S. 311 f.)

Die Kautelen aber oder „Erklärungen“, die der Theorie Lugos hinzuzufügen sind, um sie unanfechtbar zu machen, beziehen sich eben auf den Anteil des Willens am Glaubensakte. „Vom Willen hängt es ab, demselben nicht bloſs seine eigentümliche Festigkeit zu geben, sondern noch weit mehr, in dem vorausgehenden Erkenntnisprozesse die Auktorität Gottes als den Erkenntnisgrund zu finden. Diesen Erkenntnisgrund kann der Wille lediglich als Bedingung betrachten, um sich auf die Auktorität Gottes stützen zu können. Auf diese Weise stützt sich

unser Glaube nur auf Gott und nicht auf etwas Geschaffenes. Denn der Wille, der nicht Verstandeserkenntnis, sondern nur Anerkenntnis der Auktorität Gottes sucht, betrachtet jene Beweise nur als Mittel, um glauben zu können, das Geschöpfliche, welches in dem Beweise vorkommt, ist ihm nichts anderes als die Offenbarung Gottes und Siegel der Offenbarung Gottes." (A. a. O. S. 309.)

Wir gestehen die grofse Bedeutung des Willens für den Glaubensakt sowohl in seinem Entstehen als in seinem Bestehen, für seine Freiheit und Verdienstlichkeit unbedingt zu. Soviel aber auch der Wille vermag, eins vermag er nicht: nämlich das Wesen des Glaubensaktes, sofern er Erkenntnisakt ist, zu verändern. Der Glaube ist ein Fürwahrhalten, also ein Akt des Erkennens, dessen Wesen von seinem Formalobjekte, von seinem inneren Grunde und Motive abhängt. Ist er durch dieses nicht unmittelbar göttlich, so kann ihn auch keine Thätigkeit des Willens zu einem göttlichen gestalten.

Aber eben die Forderung, dafs der Glaube als Erkenntnisakt unmittelbar göttlich sei, behauptet man, enthalte etwas Unmögliches. Darauf antworten wir: etwas Unmögliches in der Ordnung der Natur, nicht in der Ordnung der Übernatur, der Gnade. Etwas Unmögliches für die natürlichen Kräfte der Vernunft, nicht für die höheren, alles natürliche Vermögen übersteigende Kraft der Gnade.

Dafs der Glaube durch die Gnade als sein primäres wirkendes Princip in eine höhere Sphäre gerückt, zu einem göttlichen und nur dadurch zur Wurzel des göttlichen, übernatürlichen Lebens werde, müssen auch die Gegner zugestehen. Es handelt sich aber darum, ob diese Übernatürlichkeit nur im wirkenden oder auch im Formalprincip, im Glaubensmotiv ihren Ausdruck finde. In anderer Wendung: es handelt sich darum, ob der Glaube, sofern er ein göttlicher ist, auch ein übernatürlicher sei, wie er notwendig, sofern er ein übernatürlicher ist, auch ein göttlicher ist.

Nur dann, wenn wir im Glaubensakte, um mit dem heil. Thomas zu reden, das Göttliche nach der Weise des Göttlichen erkennen, ist derselbe, sofern er ein göttlicher ist, zugleich auch ein übernatürlicher.

Was heifst aber das Göttliche nach der Weise des Göttlichen erkennen? Sofern das Ziel des übernatürlichen Lebens, die beseligende Anschauung in Frage kommt, heifst es: im Lichte Gottes und unvermittelt — ohne repräsentative Species — das Wesen Gottes erkennen (in lumine Tuo videbimus lumen). Sofern

aber der — entfernte — irdische Keim der künftigen Herrlichkeit, der Anfang, das Fundament, die Wurzel des göttlichen Lebens, der Glaube in Betracht kommt, bedeutet jenes Erkennen des Göttlichen nach der Weise des Göttlichen nichts anderes, als den Inhalt des Glaubens ausschliefslich auf das Zeugnis Gottes hin fürwahrhalten, oder im Fürwahrhalten in keiner Weise auf Vernunftgründe, sondern ganz allein auf die ewige Wahrheit sich stützen, gewissermafsen nicht durch das Vernunftlicht, sondern durch das Licht der ewigen Wahrheit erkennen. Nur auf diese Art nämlich ist es hienieden möglich, das Göttliche in göttlicher Weise zu erkennen, nicht aber auf dem Wege unmittelbarer Anschauung, die allein dem Jenseits als Erfüllung und Krönung des Glaubenslebens vorbehalten ist.

Auch in Lugos Ansicht scheint indes jene Forderung erfüllt zu sein; denn auch nach dieser bildet die Auktorität des sich offenbarenden Gottes, die Wahrhaftigkeit Gottes den Grund des Glaubens. Wir fragen aber: wie verhält es sich mit diesem Glaubensgrunde selbst? Wird auch er geglaubt, d. h. ausschliefslich auf Grund der göttlichen Selbstbezeugung erkannt und fürwahrgehalten? Die Antwort hierauf lautet verneinend; denn das wäre ja eben jene Zirkeltheorie, die man verwerfen zu müssen glaubt. (Gutb. a. a. O. S. 299 f.) Wir sind nun der Meinung, dafs die Gegner der angeblichen Zirkeltheorie vor der Alternative stehen, entweder die absolute, specifisch höhere, weil göttliche, Gewifsheit des Glaubens, die er seinem Formalobjekte, der Wahrhaftigkeit Gottes, verdankt, preiszugeben, oder dem Glauben an eine bestimmte geoffenbarte Wahrheit, z. B. die Trinität, eine höhere Gewifsheit zuzugestehen als dem Grunde und Motive selbst, worauf er beruht; denn dieser Grund ist dann nicht mehr die Wahrhaftigkeit Gottes, sondern natürliche Erwägungen. Damit aber würde in den Glaubensakt ein offenkundiges Mifsverhältnis zwischen Grund und Begründetem hineingetragen.

Dafs die Begründung der Zirkeltheorie eine „schwache“ sei (S. 300), müssen wir ebenso entschieden in Abrede stellen, als die Behauptung, dafs die „neueren Scholastiker durch ihre mehrhundertjährigen, auf Grundlage der Forderung eines unmittelbar und in seinem Grunde (Motive) göttlichen Glaubens vergeblichen Bemühungen“ nichts anderes bewiesen haben, als dafs mit ihr ein Glaube unmöglich sei (a. a. O. S. 310 f.).

Der Grund der Zirkeltheorie ist fürwahr die Göttlichkeit des Glaubens, die Forderung, dafs der Glaube sich lediglich auf Gott stütze. Ist diese Forderung eine willkürliche, ohne Anhalts-

punkt in der älteren Scholastik? Vor allem lehrt der hl. Thomas, dafs der Glaube nicht allein durch sein wirkendes Princip, sondern auch durch sein Motiv übernatürlich und in einem emphatischen Sinne göttlich sei (die Beweise s. bei Schäzler, Neue Untersuch. S. 521 ff.). Weiterhin wurde die neuere Scholastik durch die tridentinische Lehre von der Rechtfertigung in die von ihr eingeschlagene Bahn geführt. Nach tridentinischer Lehre ist die Rechtfertigung eine übernatürliche, sie hat aber im Glauben ihren Anfang, ihre Grundlage und Wurzel. Ist die Wurzel nicht göttlich, wie kann der daraus hervorsprossende Baum göttlich und übernatürlich sein? Dem Tridentinum also verdanken wir die von der neueren Scholastik mit solchem Aufwand von theologischem Tiefsinn ausgebildete Theorie des Übernatürlichen, in welcher die Lehre von der Göttlichkeit des Glaubensmotivs nur einen Bestandteil bildet; und das Problem, das die späteren Theologen aufwarfen, war weder ein willkürliches noch ein unmögliches. — Die Möglichkeit aber und Notwendigkeit einer natürlichen Vermittlung der Glaubenserkenntnis durch Vernunftbethätigung wird auch von denjenigen nicht bestritten, die das Glaubensmotiv selbst wieder auf Glauben stützen; nur bildet dieser Ansicht zufolge die natürliche Erkenntnis nicht den Grund des Glaubens selbst, sondern nur die Bedingung der Vernünftigkeit des Glaubens.

Wunder und Weissagung.

Indem wir an die Prüfung der apologetischen Beweiskraft der Wunder gehen, kommen für uns vorzugsweise die in den Schriften des Neuen Testamentes berichteten Wunder des Herrn und der Apostel in Betracht. Es handelt sich dabei teils um die Thatsache, teils um die Erklärung derselben. Was jene betrifft, so dürfen wir uns in einer Epoche, in welcher die auf die „Begriffsromantik" gefolgte materialistische und positivistische Ernüchterung einer allerdings selbst in empiristischen Bahnen sich bewegenden Reaktion zu gunsten der Annahme einer höheren in die irdische Erscheinungswelt hereinragenden geistigen Welt den Platz zu räumen scheint, wie wir glauben, kurz fassen. Dazu kommt die dem vergleichenden Religionsstudium zu verdankende wachsende Bekanntschaft mit den Wundern anderweitiger Religionen, deren Wunderberichte zeigen, auf welche Art Dichtung und Mythe spinnen, und die durch ihren Kontrast die neutestamentlichen Wunder in ein helles Licht setzen. Diese und derartige Gründe sind es, durche welche für uns weniger

die Thatsache als deren Erklärung in den Vordergrund des Interesses gerückt wird. Man glaubt heutzutage vielfach die Thatsächlichkeit der evangelischen Wunder, ohne den rationalistischen (naturalistischen) Standpunkt aufzugeben, zugestehen und dieselben aus verborgenen Natur- oder Geisteskräften ohne die Annahme eines unmittelbaren göttlichen Eingreifens und einer absolut übernatürlichen Ordnung erklären zu können (Okkultismus, Spiritismus nebst den verwandten Richtungen des Hypnotismus, Suggestionismus u. dgl.).

Die Väter wie die Scholastiker nehmen in der Auffassung derWunder entschieden den supernaturalistischen Standpunkt ein. Ein begründeter Zweifel hierüber kann nicht aufkommen. Der hl. Thomas hat diesen Standpunkt in seiner Definition des Wunders (im strengen Sinne des Wortes) auf eine klare logische Formel gebracht: quod fit praeter ordinem totius naturae creatae (vgl. Hettinger, Fundamentalth. S. 218). Damit ist gesagt, dafs das Wunder im absoluten Sinne über die gesamte natürliche Ordnung hinausgreift, also einer absolut übernatürlichen Ordnung angehört. Es erscheint demnach nicht genau, wenn die Notwendigkeit einer präcisen Begriffsbestimmung aus dem mehr und mehr sich geltend machenden Bewufstsein des Unterschiedes zwischen der Wirksamkeit der Natur mit ihren Gesetzen und der Wirksamkeit Gottes in der Schöpfung und Leitung in der Welt und in der Offenbarung abgeleitet wird (Schanz, Apol. II. S. 256); denn Schöpfung und Leitung der Welt gehören der natürlichen Ordnung an, die jene begründet und diese unter Mitwirkung der zweiten Ursachen ihrem (natürlichen) Ziele zuführt.

Hält man den supernaturalistischen Standpunkt der Väter und Theologen fest, so wird man keine Schwierigkeit darin finden, die Wunder Jesu „unter dem Gesichtspunkte der göttlichen Allmacht“ aufzufassen (Schanz a. a. O. S. 258), ja, man wird mit dem hl. Thomas selbst der Leiblichkeit des Erlösers eine instrumentale Mitwirkung z. B. bei den wunderbaren Krankenheilungen einzuräumen geneigt sein, ohne mit dem Tübinger Apologeten zu fürchten, damit einen sehr bedenklichen, zu fetischistischen Verirrungen führenden Weg einzuschlagen. Oder ist nicht die Ausdrucksweise der hl. Schrift (Mark. 5, 12 ff. 19, 12 ff.) der Anschauungsweise des englischen Lehrers eminent günstig? Nichts hindert, mit dieser Auffassung die Anerkennung zu verbinden, dafs wahre Wunder nicht blofs die göttliche Allmacht zu bekunden, sondern auch und eben dadurch einen höheren, religiösen Zweck zu erfüllen, „Zeichen für das sittlich religiöse

Leben“, genauer: Mittel zur Realisierung der übernatürlichen Heilsordnung zu sein bestimmt sind.

Wie ist das Wunder als solches, als eine alle natürlichen Kräfte überschreitende, von der ersten Ursache unmittelbar ausgehende, einer absolut übernatürlichen Ordnung angehörende Wirkung zu erkennen? Die gewöhnliche, auch vom Tübinger Apologeten wiederholte Antwort auf diese Frage lautet, dafs wenn auch nicht genau die positive Grenze des durch Naturkraft Möglichen, doch eine negative Grenze bezeichnet werden könne. Mit andern Worten: wir sind im stande, evident zu erkennen, was rein natürliche Kräfte nicht zu leisten vermögen, z. B. Heilung eines Kranken durch ein blofses Wort, durch ein solches Stürme zu besänftigen u. s. w. „Es genügt, negativ die Grenze zu bestimmen, d. h. nachzuweisen, dafs das Wunder so weit über der denkbaren Grenze liegt, dafs es unmöglich noch innerhalb derselben fallen kann.“ (Schanz a. a. O. S. 276.)

Dieses Kriterium scheint jedoch seine Bedeutung und Wirksamkeit da zu verlieren, wo auch neue natürliche Wirkungen, wie die Schrecken und Segnungen eines Gewittersturmes mit Überspringung der zweiten Ursachen unmittelbar auf die erste Ursache zurückgeführt werden. „Für die Israeliten, so äufsert sich der Tüb. Apol., konnte ein solcher Gegensatz zwischen dem göttlichen Willen, welcher sich in der Naturordnung ausprägt, und einem höheren Willen, welcher sich in der Unterbrechung der Naturordnung kundthut, gar nicht entstehen . . . Gewöhnliches Geschehen und Wunder unterscheiden sich nicht qualitativ. Beides sind Machtäufserungen Gottes, das Wunder nur eine gröfsere, weil es als eine aufsergewöhnliche einen mächtigeren Eindruck macht. Der Begriff der göttlichen Allmacht und Schöpferthätigkeit beherrschte die ganze Auffassung des Wunders“. (A. a. O. S. 264.)

Dafs auch die Israeliten zwischen dem gewöhnlichen Naturlauf, in welchem die göttliche Macht durch die zweiten Ursachen und nach gewissen, in deren Natur gelegten Gesetzen wirkt, und dem auf unmittelbarem Eingreifen beruhenden „Wunder“ also qualitativ unterschieden, beweisen prägnante Aussprüche in den Schriften des Alten Bundes, deren Wortlaut man bei Hettinger, Fundamentalth. S. 219 nachlesen möge. Dasselbe gilt von den Vätern. Denn wenn diese auf gewisse mittelbare Erweise der göttlichen Macht auch im Naturgeschehen, z. B. die Vermehrung des Samens, die Umwandlung der Säfte und dgl., die uns wegen ihrer Alltäglichkeit nicht mehr im Lichte des Wunderbaren und Staunenswürdigen erscheinen, hindeuten,

so geschieht es, um die Wunder der Offenbarung gegen die Einwendung zu verteidigen, dafs uns der Glaube an Unmögliches zugemutet werde, keineswegs aber in dem Sinne qualitativer Gleichheit des göttlichen Wirkens in dem einen und andern Falle, beispielsweise der Vermehrung der Brote durch die Wunderkraft Christi und der Samenvermehrung auf dem Wege des natürlichen Wachstums.

Kann dieser Unterschied nicht in Abrede gezogen werden, ohne den Wunderbegriff selbst ins Schwanken zu bringen und die übernatürliche Ordnung in Frage zu stellen, so mufs auch trotz der gegenteiligen Behauptung des Tübinger Apologeten die „Richtung gegen die Natur" als eine durch den Wunderbegriff nicht ausgeschlossene festgehalten werden. Denn wenn der hl. Thomas, — auf welchen der genannte Autor selbst sich beruft — das Wunder als eine praeter ordinem totius naturae creatae erfolgende Wirkung definiert, so ist seine Einteilung der Wunder in solche supra, praeter und contra naturam vollkommen legitim.

Alle dem Begriffe des Übernatürlichen vom Tüb. Apolog. in dem Abschnitt über das Wunder gemachten Konzessionen werden durch die folgenden Äufserungen illusorisch gemacht und thatsächlich zurückgenommen. „Das Wunder kann sich aus natürlichen Thatsachen zusammensetzen, deren Verbindung aber wunderbar ist, eine neue Beziehung der Elemente durch die Wirkung des Schöpfers sein, dem sie als geschaffene Wesen angehören, von welchem die sekundären Ursachen als von der ersten Ursache abhängen. Ein gewisser Widerspruch gegen die Natur liegt zwar auch dabei im Wunder, aber derselbe ist doch mehr auf seiten unserer Erkenntnis als auf seiten des Vorgangs selbst. Wir wollen die Unerklärlichkeit des Vorgangs aus den uns bekannten Naturkräften alsbald als einen Widerspruch zu den letzteren fassen, anstatt dafs wir das Eingreifen in die bestehende Naturordnung und die Benutzung der geltenden Naturgesetze zur Hervorbringung einer höheren Wirkung als das Werk des die Natur leitenden Schöpfers betrachten" (a. a. O. S. 265). Ferner: „Wie Gott schon die Welt aus freiem Willen, nicht aus Notwendigkeit geschaffen, nach einem weisen Plane vollendet und zu einem guten Ziele hingeordnet hat, so hat er auch in seiner Weisheit zugleich die Möglichkeit in die Natur gelegt, ihre Kräfte in der Weise der Natur nach seinem Willen zu einer höheren Gesamtwirkung zu vereinigen und hinzuleiten, als die natürliche Anlage und Wechselwirkung bedingen. Denn das Wunder hat weder den Zweck, die Naturgesetze aufzuheben oder zu korrigieren, sondern dieselben durch Unterbrechung des

gewöhnlichen Kausalnexus für höhere Zwecke zu einem andern Effekt zu benützen. Man braucht für den Wunderglauben nicht eine gesetzwidrige Durchbrechung der Naturordnung, um die Lebendigkeit und Freiheit Gottes zu wahren, darf aber doch ‚der Natur Elasticität zutrauen und sie höherer Eingriffe für fähig und bedürftig' halten. Wer dies leugnet, mufs auch darauf verzichten, eine zureichende Erklärung der Naturereignisse zu geben, welche in ihrem Zusammentreffen stets etwas Unerklärliches, Wunderbares haben, so notwendig und konstant die Einzelkräfte wirken und die einzelnen Gesetze gelten." (A. a. O. S. 269.)

Wäre diese Auffassung richtig, so würde die göttliche Wundermacht von der Art, wie nach des hl. Thomas Lehre reine Geister auf die Natur einzuwirken vermögen, ja, wie es der Mensch selbst vermag, durch geschickte Benutzung nämlich und Kombination der Naturkräfte, aber in Unterwerfung unter die Naturgesetze, nicht in Beherrschung derselben, sich nicht specifisch unterscheiden. In solchem Falle müfsten wir auch Wirkungen einer Dampfmaschine und eines Edisonschen Phonographen als wahre Wunder anstaunen, obgleich sie nur auf einer „Benutzung der geltenden Naturgesetze", nicht auf einer Suspendierung solcher beruhen.

Der Tübinger Apologet beruft sich für diese neue, nach seinem eigenen Zugeständnis der gesamten Tradition widersprechende Modifikation des Wunderbegriffs auf die Naturforschung und ihre richtige Bestimmung der Naturkräfte und Naturgesetze. „Obwohl die Richtung — bemerkt derselbe — gegen die Natur noch im vorigen Jahrhundert allgemein für den Wunderbegriff in Anspruch genommen wurde und bis heute vielfach festgehalten wird, so gehört sie nach der neuern strengern Bestimmung der Naturkräfte und Naturgesetze einerseits und der genauern Unterscheidung zwischen Schöpfung und Erhaltung andererseits doch nicht in den Begriff des Wunders hinein." (A. a. O. S. 265.)

Ist diese Berufung berechtigt? Haben die Naturgesetze eine absolute Geltung, so dafs sie selbst der Schöpfer nicht zu durchbrechen vermöchte? Oder sind sie nicht vielmehr der Ausdruck und die Wirkung eines freien Schöpferwillens, vollkommen abhängig von diesem Willen und daher stets seines Winkes gewärtig und seinem Befehle gehorsam? Wir dürfen zwar nicht, und bedürfen des auch nicht, mit Hume das Kausalprincip in Frage stellen und die physische Gewifsheit auf eine blofse Wahrscheinlichkeit reducieren, um die Kontingenz wie des Naturdaseins so auch des Naturgeschehens behaupten zu

können (vgl. Theod. Wittsein, der Streit zwisch. Glaub. und Wiss. Hannover 1884 S. 11 ff.); denn die metaphysische, im Wesen Gottes begründete Ordnung ist nicht mit der physischen, vom göttlichen Willen abhängigen zu verwechseln. Jene läfst allerdings keine Ausnahme zu, da sie, wie das Wesen Gottes selbst, in dem sie ihren notwendigen Grund hat, der freien Willensbestimmung nicht unterliegt. Dagegen ist die Wirklichkeit der Dinge das Werk göttlicher Freiheit und das Wirken derselben ebenso dem göttlichen Willen unterworfen. Es kann daher auch ein göttliches Wirken gegen die Natur der Dinge, eine Ausnahme von den Naturgesetzen und eine Suspendierung derselben geben, und der traditionelle Wunderbegriff ist durch angeblich genauere Erkenntnis und Bestimmung der Naturgesetze nicht hinfällig und unhaltbar geworden. (Vgl. Aus. Franchi Ult. Crit. t. III. p. 518.)

Fafst man die obigen Aussprüche des Tübinger Apologeten näher ins Auge, so möchte man der Befürchtung Raum geben, dafs in der vielleicht vorwiegenden und einseitigen Beschäftigung mit gewissen gegnerischen Anschauungen eine Gefahr liegt, die jener des Falters gleicht, der solange die Flamme umkreist, bis er geblendet hineinstürzt oder im besseren Falle die Flügel sich versengt. Oder man ist versucht, um uns eines vielleicht angemesseneren Gleichnisses zu bedienen, an jene Vöglein zu denken, die vom Blicke der Schlange bezaubert, von selbst in deren offenen Rachen fallen.

Schliefslich sei noch folgende Stelle aus der Apologie erwähnt. „Wenn der Traditionalismus eine tiefere Auffassung der historischen Gewifsheit verlangt, so läfst er nahezu alle ideelle Gewifsheit in der historischen aufgehen; wenn aber der Ontologismus die metaphysische, moralische, ideelle Gewifsheit über alles stellt, so gibt er die historische Gewifsheit nahezu preis. Weder die Thatsachen allein, noch die Ideen und Spekulationen allein vermögen dem religiösen und philosophischen Denken eine sichere Gewähr zu verleihen.“ (A. a. O. S. 282. Über die Wundertheorie des Ontolog. vgl. ebendas. S. 257.) Hierzu ist zu bemerken, dafs die Verbindung von Traditionalismus und Ontologismus diese Gewähr ebensowenig als jedes dieser Systeme für sich genommen (die übrigens konsequent in einander — der Traditionalismus in den Ontologismus — übergehen) zu bieten imstande ist. Um aber den Wunderbegriff der Tübinger Schule auf ihre äufserste Konsequenz hinauszuführen, so scheint er uns nur auf einem Boden Berechtigung zu haben, der den strengen Schöpfungsbegriff ausschliefst, wie dies z. B. bei Lotze der Fall ist (vgl. die von Schanz angeführte Stelle aus Mikro-

kosmos II. S. 54); denn sind die Dinge dem strengen — christlichen — Schöpfungsbegriff gemäfs aus Nichts geschaffen, d. h. ihrem ganzen Sein nach von Gott gesetzt und abhängig, so vermag auch die göttliche Macht sie in ihrem innersten Daseinskern zu ergreifen und nach Willkür zu gestalten, mit andern Worten: es gibt nicht blofs Wunder praeter, sondern auch super und contra naturam.

Die Wundertheorie des Tüb. Apologeten beweist aufs neue den Grundmangel der Tübinger Schule, den unsere bisherigen Untersuchungen zur Genüge dargethan haben dürften, nämlich den fehlenden Begriff des Übernatürlichen: ein Mangel, der mit einem ontologisch-theosophischen (glaubensphilosophischen) Gottes- und Schöpfungsbegriff zusammenhängt. Die absolute Herrschaft Gottes über das Geschaffene kann nur in dem Falle Gott zuerkannt werden, wenn die Dinge zwar ihrem Ursprung, nicht aber ihrem Wesen nach göttlich, wenn sie in der That Produkte einer aus Nichts schaffenden Allmacht sind.

Die vom Tüb. Apologeten adoptierte Theorie des Wunders gibt uns den Schlüssel zum richtigen Verständnisse der verschiedenen Äufserungen über Wesen und Bedeutung der Weissagung. Während Hettinger mit Recht gerade in der Bestimmtheit der Weissagung deren auszeichnendes Merkmal im Gegensatze zu den dunkeln und zweideutigen Aussprüchen der heidnischen Orakel ersieht (Fundamentaltheol. S. 243), glaubt der Tüb. Apologet, „gerade die vielen Dunkelheiten und Rätsel nach Form und Inhalt" seien im Zwecke der Weissagung begründet (Apol. d. Chr. II. S. 283). Hierauf mag es genügen, beispielsweise mit der Erinnerung an die durchbohrten Hände und Füfse des bekannten messianischen Psalmes und an die Danielschen Jahreswochen zu antworten. Das Dunkel in untergeordneten Fragen, bemerkt mit Recht Hettinger (Fundth. S. 244), schliefst die Bestimmtheit der Weissagung in den wichtigsten Zügen, namentlich des Messiasbildes nicht aus. Gerade dieses Bild aber weist die bestimmtesten und individuellsten Züge auf. Dabei bleibt allerdings bestehen, dafs die apologetische Beweiskraft der alttestamentlichen Weissagung hauptsächlich in dem Ganzen, dem „geschichtlich sich entwickelnden, innig zusammenhängenden System göttlicher Veranstaltung" gesucht werden müsse, wodurch die Möglichkeit eines zufälligen Eintreffens ausgeschlossen ist. (A. a. O. S. 247.)

Der übernatürliche Charakter der alttestamentlichen Weissagung und der Institution des Prophetentums unterliegt keinem Zweifel; nicht aus den natürlichen Neigungen und Bestrebungen

des israelitischen Volkes ging es hervor; vielmehr trat es zu den thatsächlichen Bestrebungen desselben vielfach in entschiedenen Gegensatz. Daher kann auch von einem natürlichen Kerne, von einem „allgemeinen Zuge des menschlichen Herzens“, der dem Weissagungsglauben überhaupt zu Grunde gelegen, durch den heidnischen Mifsbrauch aber vernichtet worden wäre, füglich nicht geredet werden (Schanz, Ap. S. 284). Aus diesem Grunde glauben wir das Gleichnis von der gewaltigen Eiche des alttestamentlichen Prophetentums, das sich über struppigem Gebüsch vorgeblicher analoger Erscheinungen im Heidentum erhoben habe, ablehnen zu müssen. Der darin steckende Gedanke einer natürlichen „prophetischen Kraft“ der Menschenseele, die sich am vollkommensten im jüdischen Volke entwickelt habe, ist unerweislich und falsch. Zwar läfst auch der Tübinger Apologet jene Analogie nur für einzelne Weissagungen von Bedeutung sein, nicht für das ganze zusammenhängende System der Weissagungen des Alten Testamentes. (A. a. O. S. 289.) Wie unzureichend und unwirksam aber diese Beschränkung ist, zeigt die weitere Ausführung, in welcher die alttestamentliche Weissagung als Vorbedingung „einer der umfassendsten und folgerichtigsten Weiterbildungen des Menschheitsideals“ dargestellt wird, „für die dem klassischen Altertume mehr oder weniger unverständlich gebliebene Weihe des Schmerzes, für die definitive Versöhnung des Menschenherzens mit der Tragik des Daseins in dem die alte Heidenkirche beherrschenden Anschauungsbilde einer leidenden und sterbenden Gottheit“ (S. 294).

„Sollten die Propheten, so frägt der Tüb. Apologet, allein in der wichtigsten Frage, welche sie beschäftigt, keinen sittlichen Grund anerkannt haben? Ihre Aufgabe soll die sittliche Vertiefung des Gottesbewufstseins gewesen sein, Deuterojesajas soll nahe an die christliche Lehre anstreifen und doch will man im Alten Testamente den sittlichen Charakter des Messias nicht finden?“ (A. a. O.)

Es ist nun freilich vollkommen richtig, dafs die alttestamentliche Messiasidee nicht eine politische, sondern eine religiös-sittliche, und der Rationalismus, der dies leugnet, im vollen Irrtum begriffen ist. Aber genügt diese Auffassung zur Würdigung der alttestamentlichen Prophetie? Wenn der Gegenstand der Prophetie als grofses Ganzes genommen, das Heil der Menschheit ist, dieses aber in nichts anderem als einer Weiterbildung des Menschheitsideals („einer der umfassendsten und folgerichtigsten“) besteht, was hindert dann, die alttestamentliche Prophetie als eine natürliche Erscheinung aufzufassen, aus der die Erfüllung,

wie aus der Blüte die Frucht, nämlich die religiös-sittliche Erneuerung in Christus hervorging? Die Erfüllung der Prophetie erscheint in dieser Auffassung nicht als die freie That einer übernatürlichen Vorsehung, die in den natürlichen Verlauf der Dinge und gegen denselben eingreift, und die Prophetie selbst ist nicht mehr die freie Offenbarung der dieses Eingreifen vorausverkündenden Vorsehung und Vorherbestimmung, sondern vielmehr ein Vorausahnen und eine Anticipation des durch religiös erregtere Gemüter sich aktuierenden Zieles der sittlich-religiösen Entwicklung der Menschheit. Wie sehr eine solche Auffassung der Prophetie dem Geiste der Kuhnschen Theologie, insbesondere auch deren Inspirationsbegriff entspricht, ist an diesem Orte nicht weiter auszuführen.

Zu welchen Konsequenzen die eben charakterisierte moderne Auffassung der Prophetie führe, möge wenigstens an einem Beispiele auch im einzelnen gezeigt werden. Es handelt sich um die jungfräuliche Geburt des Erlösers. Der Evangelist Matthäus (1, 22 f.) findet sie in den Worten des Propheten Isaias: ecce virgo concipiet etc. in der bestimmtesten Weise vorausverkündet. Was macht hieraus die Elasticitätstheorie, wie man die moderne Theorie nennen kann? Obgleich diese moderne Art der Exegese zugesteht, dafs „die ganze kirchliche Tradition jene Worte als eine wahre Weissagung mit aller Entschiedenheit festgehalten" (Schegg, Der Prophet Isaias I. S. 86), glaubt sie doch dieser Ansicht eine „nähere und schärfere (!) Fassung" geben zu sollen, indem sie zwischen der unmittelbar für die Zuhörer und Gegenwart berechneten Bestimmung und der universellen, auf die Zukunft gerichteten Bedeutung unterscheidet. In jenem Sinne enthalte die Stelle nur ein Zeichen, nicht aber ein Wunderzeichen, und nur eine Zeitbestimmung und besage nichts weiter als: Siehe die Jungfrau, welche empfängt und (zu ihrer Zeit) gebärt, wird ihr Neugeborenes Emmanuel nennen. „Sein Zeichen kleidete Isaias in ein anschauliches, schönes, sprechendes Bild. Er meinte nicht irgend eine bestimmte Jungfrau, sondern die Jungfrau überhaupt als Repräsentantin Aller; denn nicht um die Thatsache der Geburt handelt es sich, sondern um den Zustand des Volkes zu der hiermit angegebenen Zeit." (A. a. O. S. 75 f.)

Die Prophetie läge also nicht mehr im Litteralsinn, sondern in der elastischen Natur der Worte, die einen universellen Sinn unterzulegen gestatten. Wir bestreiten diese „Elasticität" und glauben auf keinen Widerstand zu stofsen, wenn wir behaupten, die Stelle sei entweder nach ihrem Wortlaut oder gar nicht prophetisch. Jener Exeget aber irrte sich in der Erklärung des

„Zeichens“; er hätte von Achaz, der den Herrn nicht „versuchen“ will, lernen können, daſs es sich nicht um ein gewöhnliches Zeichen, sondern um ein Wunderzeichen handelt. Die Erklärung ferner von einer Jungfrau „überhaupt“ ist durch den Artikel des Urtextes ausgeschlossen und sinkt unter jene Exegese noch herab, die in der Jungfrau die Frau des Propheten oder des Königs versteht. Endlich durfte die traditionelle Erklärung, auf den Wortsinn bezogen, denn doch nicht ohne den Versuch einer Berücksichtigung bleiben, nachdem selbst die rationalistische Exegese die Erklärung von der wunderbaren Geburt einer Jungfrau wenigstens für diskussionsfähig hielt. (Gesenius, Kommentar üb. Ies. S. 312 ff.)



DIE GRUNDPRINCIPIEN DES HL. THOMAS VON AQUIN UND DER MODERNE SOCIALISMUS.

Von Dr. C. M. SCHNEIDER.

III.

Das Moralprincip.

Ähnlich wie die Versammlung der Historiker in München äuſserte sich neulich ein preuſsischer Oberpräsident, Graf zu Stolberg: „Die Aufgabe der Geschichtswissenschaft ist die Erforschung der Wahrheit, und die Aufgabe des Geschichtsunterrichts die Mitteilung derselben. . . . Aus der Geschichte lernt man viele Wahrheiten, in erster Linie aber die, daſs ein Volk nur stark und mächtig sein könne, wenn das Staatsbewuſstsein und die Vaterlandsliebe so stark sich entwickelt haben, daſs der Egoismus des einzelnen dem Wohle der Allgemeinheit sich unterordnet. Ich betrachte es daher als die vornehmste Aufgabe und das Ziel des Geschichtsunterrichts, den Lernenden die Thatsachen vorzuführen, daſs die Staaten nur gedeihen könnten bei einem starken Staatsbewuſstsein, und daſs sie verfallen müssen, wenn der Egoismus, die Genuſssucht und die individuellen Lieb-

habereien des einzelnen stärker würden als das Pflichtgefühl.“ Wenn ein hoher Staatsbeamter in seiner gemächlichen Stellung solche Ansichten zu Tage fördert, so bedeutet das ungefähr ebensoviel, wie wenn Hartmann beim Austern- und Champagnerfrühstück erklärt, der Pessimismus sei die tiefste Grundlage der Sittlichkeit, d. h. der einzelne müsse den Schmerz dadurch überwinden, dafs er denkt, er sei ja ein Teil am Ganzen, sein eigenes Wohl dürfe daher nicht Gegenstand seines Strebens und Denkens sein, sondern das Wohl des Ganzen. Macaulay (über Machiavelli) hat durchaus recht, wenn er dementgegen schreibt: „Das grofse Princip, dafs Gesellschaften und Gesetze nur dazu existieren, die Summe des Glückes des einzelnen zu vermehren, ist nicht mit hinreichender Klarheit erkannt. Von allen politischen Täuschungen hat diese am ausgedehntesten und verderblichsten gewirkt, dafs die Wohlfahrt des Ganzen, getrennt von der Wohlfahrt der einzelnen und mit ihr bisweilen kaum zu vereinen, das für den Staatsmann erstrebenswerte Ziel sei.“

„Täuschungen“ nennt Macaulay solche Ideen vom Ganzen. Und ist es nicht so? Das Ganze besteht ja eben aus einzelnen. Wie soll das Ganze glücklich sein, wenn die einzelnen unzufrieden sind! Die Wahrheit ist die, dafs unter dem „Ganzen“ oft genug „die gesättigten Existenzen“ sich selber verstehen und dementsprechend den Dienst der „einzelnen“ beanspruchen. Der ehrgeizige Staatsmann hält sich für das „Ganze“ und fordert, dafs die andern sich für seine Ideen opfern. Der reiche Fabrikherr erachtet, er sei das „Ganze“, neben welchem das Wohlergehen der Arbeiter nicht in Betracht gezogen werden darf. Der ruhmreiche Feldherr glaubt, die Soldaten seien einzig für seinen persönlichen Ruhm da, und schickt sie in den Tod.

Vielmehr mufs der Zweck des menschlichen Strebens hier auf Erden sein, die Wohlfahrt des Ganzen zu verbinden mit der zeitlichen und ewigen Wohlfahrt des einzelnen. Jeder Mensch ist von Natur auf das Ganze gerichtet, und jeder Mensch, weil von Natur selbständig und für sich verantwortlich, beansprucht ebenso, in eigener Person glücklich zu sein. Deshalb mufs die Grundrichtschnur des menschlichen Handelns einerseits aus dem

Innern des vernünftigen Geistes geschöpft sein, denn der Mensch ist kraft seines vernünftigen Geistes selbständig; und andererseits mufs sie der zur gesellschaftlichen Einheit hinneigenden Natur im Menschen entsprechen, also dem Besten des Ganzen dienen. Für den Socialismus ist der Staat alles, der einzelne nichts. Nach dieser Seite hin begegnet er sich mit dem preufsischen Oberpräsidenten und den modernen Geschichtsbaumeistern, sowie mit dem Philosophen des Pessimismus. Die Regeln für das Handeln schöpft er nämlich nicht aus dem eigenen Innern, sondern aus äufseren Konvenienzen. Nicht das Gewissen, die Vernunft ist ihm Richtschnur, sondern die augenblickliche Zweckmäfsigkeit. Hier erklärt er, man solle nicht von Religion reden und ja nicht etwa sich offen zum Atheismus bekennen; dort spricht der Vertreter des Socialismus offen aus: In religiöser Beziehung sind wir Atheisten. Er handelt demnach einzig, wie äufsere Umstände es im einzelnen Falle gebieten, und wie es seinem Nutzen zu entsprechen scheint. Bald ist ihm der Eid heilig, sobald nämlich vor Gericht sein Eid nicht zugelassen wird und daraus ein Nachteil für ihn entspringt; bald wird der allgemeine Rat erteilt, wenn das Interesse der guten Sache (des Socialismus) es erheische, könne man, selbst unter Eid, ohne weiteres falsche Aussagen machen. In keiner Partei ist zudem der blinde Gehorsam gegen die Vorschriften der Führer so allgemein durchgreifend und wird derart bedingungslos unter dem Vorwande der Disciplin gefordert, wie in jener, welche den Principien des Socialismus folgt. Die Richtschnur des Handelns ist eben keine innerliche, in der eigenen Vernunft sich widerspiegelnde, sondern eine rein äufserliche, eine Anwendung der rein mechanischen Weltanschauung in der Wissenschaft aufs praktische Leben.

Wenn wir jetzt das Moralprincip des menschlichen Handelns als ein aus dem Innern des Menschen zu schöpfendes nach Thomas vorlegen, so geschieht es in der Hoffnung, etwas dazu beizutragen, dafs der beginnende Umschwung in der mechanischen Weltanschauungsweise nach und nach sein Echo auch in den Grundregeln des menschlichen praktischen Handelns

finde. Die Annahme von inneren Kräften bei den Atomen, aufser den blofs räumlichen und rein von aufsen, d. h. von nur mechanischen Bewegungszuständen abhängigen, liegt ganz entschieden in der gegenwärtigen Entwickelung der naturwissenschaftlichen Begriffe. Cornelius („Grundzüge einer Molekularphysik" und „Zur Molekularphysik") führt eingehend den Satz weiter aus: Jedes in Wechselwirkung mit anderen begriffene Wesen oder Atom befindet sich in inneren Thätigkeitszuständen und zwar in ebenso vielen verschiedenen Zuständen zugleich, gegen wie viel qualitativ verschiedene Wesen es wirkt. „Die äufsere Erfahrung ist nur eine Domäne der inneren", sagt Wundt. „Der Impuls zur Bewegung oder die Kraft mufs ein innerer Zustand der Atome sein, welcher der Empfindung im allgemeinen vergleichbar ist", schreibt Kramer im „Problem der Materie" (1871, S. 98). „Die räumliche Gruppierung und ihre Verschiebung ist ein Verhältnis und Geschehen zwischen den Atomen als örtlich vorhandenen, aber nicht schon ein Prozefs in ihnen; ein solcher kann durch jene äufseren Verhältnisse und Vorgänge nur dann angeregt werden, wenn die Innerlichkeit, als Vermögen der Strebung, sich in den Atomen schon von Haus aus findet und so die Ortsveränderung sich in ihnen reflektiert." So Fechner in der „Seelenfrage".

Wir behandeln zuerst Gesetz und Freiheit im allgemeinen, an zweiter Stelle den Ausdruck, welchen die Freiheit in den verschiedenen Hauptarten des Gesetzes findet, und endlich wollen wir zeigen, in welcher Weise letztere verpflichten. Es gereicht uns zur gröfsten Genugthuung, dafs wir bei der Auseinandersetzung unserer Ansicht eine klar und entschieden ausgeprägte Stütze in der Encyklika Leos XIII. über die Freiheit finden.

1.

Gesetz und Freiheit.

Wenn man so manche unter den Moralwerken der neueren Zeit liest, so kommt man unwillkürlich zur Ansicht, diese Autoren meinten, dafs die Freiheit keinen gefährlicheren Feind habe wie

das Gesetz und dafs andererseits dem Bestande des Gesetzes nichts so entgegenstehe wie die Existenz der Freiheit. Beide scheinen im selben Verhältnisse untereinander sich zu finden wie Hund und Katze. Ist die Freiheit „im Besitze“, so ist sie gegen keinen Überfall derart wachsam wie gegen jenen, der vom Gesetze her droht. Die Leidenschaften fürchtet sie, dem Anscheine nach, gar nicht, rechnet dieselben vielmehr zu ihren treuesten Bundesgenossen, und jene Meinungen, welche den Leidenschaften mehr entsprechen und sonach „angenehmer“, „leichter in der Ausführung“ erscheinen, bezeichnet sie als „gütige“, „wohlwollende“. Das Gesetz dagegen hütet ebenso eifersüchtig seinen „Besitz“ und nimmt alle Spitzfindigkeiten zu Hülfe, damit ja sein Gebiet von der Freiheit nicht verletzt werde. Das beste Zeichen davon, dafs Grundsätze für das menschliche Handeln, in deren Gefolge ein derartiger Gegensatz sich breit macht, ihre Kraft nicht von der Natur im Menschen und deren erster Ursache haben, ist dieses: Für die verschiedenen einander gegenüberstehenden Meinungen werden in solchen Moralwerken keine inneren, aus der Sache selbst sich ergebenden und sonach durch die eigene Vernunft des Handelnden kontrollierbaren Gründe als entscheidende geltend gemacht, sondern fast nur äufserliche. Wer mehr Autoren für seine Ansicht anführen kann, der hat gesiegt. Und dabei führen sich diese Autoren einander wechselseitig an und bestimmen, ein jeder für sich, die Abstufung, wer nämlich ein autor gravis oder minus gravis sei. Natürlich kann der Leser solcher Bücher nicht alle diese Autoren nachsehen, ob sie auch nur richtig angeführt sind; und somit gründet er sein Handeln nicht auf die eigene Verantwortlichkeit, sondern auf die anderer. „Dieser sagt so, jener sagt so, also kann ich es thun.“ Er folgt einer rein äufseren Richtschnur.

Zu dieser Art Autoren gehört weder Thomas noch Papst Leo XIII. Es weisen beide den Menschen auf die innere Richtschnur des menschlichen Handelns und wälzen somit das Gewicht der Verantwortlichkeit für sein Thun und Lassen von den Schultern keines Menschen ab. Jeder hat diese Regel in sich und mufs sich schliefslich danach richten. Es ist jene

Richtschnur, die der Apostel Jakobus „das Gesetz der Freiheit" nennt: „Wer aber hineingeschaut hat in das vollendete Gesetz der Freiheit und in ihm verharrt, nicht blofs hört, worin es besteht, und dann es wieder vergifst, sondern danach handelt, der wird selig sein in seinem Thun" (Jak. 1, 25). Leo XIII. führt folgende Stelle aus Thomas an und findet in ihr die Richtschnur und Grundregel des freien Handelns am klarsten ausgesprochen: „Jedes Ding ist das, was ihm gemäfs der Natur zukommt. Wenn es also von etwas ihm Fremdem und Äufserlichem bewegt wird, so ist es nicht thätig gemäfs sich selber, d. h. nach der Richtschnur, welche in seiner eigenen Natur liegt, sondern die betreffende Thätigkeit kommt von dem Eindrucke des andern, und das ist sklavisch oder knechtisch. Der Mensch aber ist seiner Natur nach mit Vernunft begabt. Ist er also thätig gemäfs der Vernunft, so ist dies seine eigene Thätigkeit, er handelt dann gemäfs der in ihm befindlichen Richtschnur der menschlichen Natur, und das heifst frei handeln. Sündigt aber der Mensch, so sieht er ab bei seinem Handeln von der Vernunft, und dann ist er in Thätigkeit wie unter dem Eindrucke von etwas Fremdem und ihm Äufserlichem, er ist zurückgehalten auf fremdem Gebiete." (Unumquodque est illud, quod convenit ei secundum naturam. Quando ergo movetur ab aliquo extraneo, non operatur secundum se, sed ab impressione alterius, quod est servile. Homo autem secundum suam naturam est rationalis. Quando ergo movetur secundum rationem, proprio motu movetur et secundum se operatur, quod est libertatis. Quando vero peccat, operatur praeter rationem, et tunc movetur quasi ab alio, retentus terminis alienis, et ideo, qui facit peccatum, servus est peccati, zu Joh. VIII, 34. Wie die Bewegung, welche dem Willen von Gott zu einem einzelnen Gute hin gegeben wird, nicht praeter, sondern secundum rationem ist, wie sie vielmehr, weil Gott die Allvernunft, d. h. nichts wie Vernunft dem Wesen nach ist und zwar stets Vernunftakt, es an erster Stelle bewirkt, dafs der Wille secundum rationem und somit frei handelt, ist ausführlicher in unserer Kritik der „Willensfreiheit" von Gutberlet dargestellt. Diese „Determinierung" von seiten Gottes, des

Allgutes dem thatsächlichen Sein nach, ist im einzelnen Willensakte die wirkende Ursache von der Indeterminierung oder Indifferenz des Willens, der als Vermögen auf das Gut überhaupt, also auf alles, was gut ist und gut sein kann, gerichtet ist.) Leo XIII. sagt dazu: „Dies war schon die Meinung der alten Philosophie, nach welcher niemand wahrhaft frei genannt werden dürfe wie der Weise, der da nämlich gelernt habe, mit Beharrlichkeit gemäfs der Natur, d. h. ehrbar und tugendhaft, zu leben."

Der Papst erläutert weiter: „Unter den angemessenen Schutz- und Hülfsmitteln, die da alle Bewegungen des freien Willens zum Guten richten und vom Bösen abziehen sollen, die somit die Freiheit befestigen, damit sie nicht vielmehr, anstatt Nutzen, grofsen Schaden dem Menschen bringe, steht an erster Stelle das Gesetz, welches als Norm des zu Thuenden und des zu Unterlassenden notwendig ist. Für die Tiere nun sind Gesetze überflüssig, denn sie sind mit Notwendigkeit thätig, nämlich kraft des Antriebes der Natur und haben keine andere Art und Weise zu handeln. Die mit Freiheit begabten Wesen aber haben es deshalb in ihrer Gewalt, zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln, weil sie insoweit frei wählen, was sie wollen, als das erwähnte Urteil der Vernunft vorangegangen ist. Durch dieses Urteil wird nun nicht allein bestimmt, was von Natur ehrbar ist und was schimpflich, sondern auch was gut ist und darum zu thun, sowie was schlecht ist und darum zu lassen. Die Vernunft nämlich schreibt dem Willen vor, wonach er streben und wovon er sich abwenden soll, damit der Mensch seinen letzten Endzweck erreiche, um dessentwillen alles gethan werden mufs. Diese Regelung nun, die von der Vernunft ausgeht (ordinatio rationis), wird als Gesetz bezeichnet. Deshalb ist der Grund dafür, dafs dem Menschen das Gesetz notwendig ist, eben in dem freien Willen als in der Wurzel zu suchen, darin nämlich, dafs die Bestrebungen des Willens nicht von der Richtschnur der Vernunft abweichen. Und nichts ist derart verkehrt und verwirrend, als zu sagen oder zu denken, dafs der Mensch, eben weil er von Natur frei sei, darum und insoweit aufserhalb des Gesetzes stehe."

Wir haben blofs die einzelnen Behauptungen, die der Papst gemäfs dem engelgleichen Lehrer aufstellt, hervorzuheben und einzuprägen.

a) Die Freiheit selber ist das Grund- und Hauptgesetz für das menschliche Handeln. Oder was bedeutet dies: Frei sein? Nichts anderes, als dafs der Mensch in allem seinen Handeln keinem beschränkten Gute notwendig zu folgen hat. Der Mensch soll in der Weise handeln, dafs er sich frei hält von allem mafslosen Einflusse der ihn umgebenden oder von ihm erdachten Güter. Läfst er sich von einem endlichen Gute bestimmen, so schreibt ihm das Gesetz der Freiheit vor, er dürfe nicht so an diesem Gute haften, als ob dasselbe alles Gute in sich schlösse und somit um jeden Preis festgehalten werden müsse. „Die Vernunft", so drückt dies Leo XIII. aus, „urteilt, alles und jedes Gut auf Erden könne ein Gut sein und könne es auch nicht sein; eben deshalb entscheidet sie, dafs keines derselben mit Notwendigkeit erstrebt oder festgehalten werden müsse, und auf diese Weise verleiht sie dem Willen die Macht und gewährt ihm die Auswahl, dafs er auswähle, was ihm pafst." Damit ist vom Grundgesetze unseres Handelns, soll anders dieses ein freies, der Vernunft gemäfses sein, ganz und gar ausgeschlossen, dafs es dem Menschen frei stehe, falls die Vernunft mit gewichtigeren, wenn auch nicht zwingenden, Gründen das eine Gut vorstellt wie das andere, falls also die eine Wahl höhere Wahrscheinlichkeit von seiten der Vernunft für sich hat, wie die andere, die auf das entgegengesetzte Gut sich richtet, der Wille ohne weiteres das von der eigenen Vernunft minder begründete Gut wählen dürfe. Eine solche Wahl wäre unvernünftig und fiele somit von der Natur der Freiheit ab, deren Richtschnur die Vernunft ist.

b) Unter den Gütern der Erde findet sich auch das Gut des staatlichen Zusammenlebens. Und zwar ist es, wie das körperliche Leben, ein natürliches d. h. mit der menschlichen Natur selber gegebenes Gut; also für jeden einzelnen Menschen zuvörderst erstrebenswert kraft der eigenen Natur und damit für jeden Menschen eines der hauptsächlichsten Güter. Denn

sowie die Natur im Menschen die tiefste Grundlage ist für menschliches Sein und Wirken, so sind die Güter, welche von dieser allen Menschen gemeinsamen Natur unmittelbar ihren Wert haben, die leitenden mit Rücksicht auf die andern. Ist aber die staatliche Gemeinschaft das höchste Gut für den einzelnen Menschen und müssen sonach alle andern unbedingt auf dasselbe bezogen werden? Offenbar nicht. Denn die staatliche Gemeinschaft kann dem einzelnen auch zu einem Übel werden, wie dann, wenn sie in Tyrannei ausartet; sie kann also, wie Leo sagt, „ein Gut sein und auch nicht ein Gut sein". Auch kann die eine staatliche Gemeinschaft besser sein als die andere. Wo aber ein Gutes und ein Besseres ist, wo also Grade des Guten möglich sind, da ist kein schlechthin und notwendig Bestes. Dementsprechend bleibt da die Freiheit bestehen, der staatlichen Ordnung auch zu widerstreben, sowie ich das körperliche Leben selber, gleich den Märtyrern, preisgeben kann um eines Gutes willen, welches von meiner Vernunft mir als höher hingestellt wird. Die Freiheit zeichnet somit selber den Weg, welchen die Leitung des Ganzen oder der staatlichen Gesellschaft zu verfolgen hat. Es darf der Staat nicht als das notwendige Gut, als der letzte Zweck erachtet werden, nicht als das alle anderen Güter in sich einschliefsende Gut. Vielmehr hat die Staatsleitung den Weg „frei" zu halten; sie hat dem einzelnen darin zu helfen, dafs ihm der Weg „frei" und ungehindert sei, auf dem er zu seinem Endzwecke hinwandelt; der Wohlfahrt des einzelnen hat das Staatsganze zu dienen.

c) Damit haben wir auch das Gebiet des freien Entschliefsens gekennzeichnet. Die Freiheit ist kein Phantasiebild ohne feste Grundlage oder ohne scharfe Umrisse. Nicht darin besteht die Freiheit, dafs der Mensch „sich bewufst ist, handeln zu können oder nicht". Die Freiheit ist kein ruheloses Pendel, das ebenso berechtigt ist, nach links oder nach rechts sich zu wenden. „Das Gute", so Leo, „hat es kraft seiner Natur in sich, dafs es im eigentlichen Sinne des Wortes das Begehren in Bewegung setzt, und darum ist die Freiheit dem Willen eigen oder vielmehr sie ist der Wille, soweit er beim Handeln die Auswahl hat." Das

Gebiet des freien Entschlusses ist also das Gute als Gegenstand des Willens. Sowie das Auge notwendig die Farbe zum Gegenstande hat, wenn auch nicht diese oder jene Farbe im einzelnen; so hat der Wille zum Gegenstande das Gute. In seinem berechtigten Gebiete liegt nicht das Böse oder das Übel. Selbst wenn er das Böse wählt, kann er dies nur, insoweit ihm da eine gute Seite vorgestellt wird. Deshalb definiert der Papst die Freiheit nicht als facultas, omnibus ad agendum praerequisitis, agendi vel non agendi, sondern als „Fähigkeit, die Mittel auszuwählen für den vorliegenden Zweck" (eligendi res ad id, quod propositum est, idoneas). Da erscheint wieder das Grundgesetz des menschlichen Handelns. Der Mensch ist nicht frei mit Rücksicht auf den Zweck. Die Freiheit selber wohnt ja dem Willen inne und dessen notwendiger Gegenstand ist das Gute überhaupt, alles Gute, so dafs von ihm aus kein Gut von der Wahl ausgeschlossen wird. Die Freiheit richtet sich nur auf die Mittel, um diesen Zweck zu erreichen. Sonach wird es für jeden freien Akt im Bereiche der Natur selber gefordert, dafs er noch einem weiteren Zwecke dienen kann aufser dem beschränkten Gute, welches in diesem Akte thatsächlich erstrebt wird. Es gibt nämlich noch anderes Gute als dasjenige, welches gerade vorliegt; die Vernunft weist darauf hin, indem sie die Schranken eines jeden dieser Güter mit vorlegt. Soll also der freie Wille wahrhaft frei handeln, so mufs er auf den Zweck sich richten, der da ist „alles Gute", das Gute überhaupt; und so darf er keines der ihm erscheinenden Güter anders anstreben wie als Mittel, als etwas Nützliches, nicht als etwas an sich Begehrenswertes. „Jenes Gut", so fährt der Papst fort, „hat den Charakter des Nützlichen, was um etwas anderen willen erwählt wird."

Danach bestimmt sich der Charakter des moralisch Schlechten. „Wie die Krankheit wohl ein Anzeichen des Lebens ist," so Leo XIII., „aber ein Mangel an körperlichem Wohl, so bekundet der Wille, wenn er etwas begehrt, was von der Vernunft abweicht, den Vorzug der Freiheit, den er geniefst, weil auch dieses selber ein Anzeichen des freien Willens ist, nämlich das auf etwas Schlechtes gerichtete Wählen." Es darf nicht das

Böse auf die eine Seite des Willens ebenso berechtigt gestellt werden, wie das Gute auf die andere, so dafs der Wille, für sich allein betrachtet, gleicher Weise das eine wählen dürfe wie das andere, und nur das aufsen bestehende Gebot Gottes dem Wählen des einen den Charakter des Bösen aufdrückte. Die Sünde ist eine Krankheit des Willens selber und wird von innen heraus in ihrer Verderblichkeit bestimmt. Gesund ist der Wille, wenn er seinem Zwecke zugewandt bleibt, wie jedes Ding gut ist, wenn es behufs seiner Vollendung thätig ist; denn eben der Besitz des Zweckes ist die Vollendung der verschiedenen Wesen und Kräfte, wie das Sehen die Vollendung des Auges bildet. Der Zweck des Willens aber ist das Gute ohne Ausnahme, alles Gute. Auf diesen Zweck nun und somit auf seine Vollendung bleibt der Wille nur dann gerichtet, wenn er das beschränkte, das Teilgut, so für sich erwählt, dafs es ihm desto lebendiger ins Bewufstsein tritt, wie er von Natur nach allem Guten dürste ohne Ausnahme und ohne Schranke. Wie die Taube des Noe mufs der Mensch nicht ausruhen wollen aufserhalb der Arche des Gegenstandes seines Willens, sondern immer zu seiner Natur und zu deren Richtung auf das Unendliche zurückkehren. Will er sich sättigen lassen von einem vergänglichen Gute, und möchte es auch so grofs sein wie das Ganze eines modernen Staates mit allen seinen Hülfsmitteln, so handelt er in erster Linie nicht gegen Gott, sondern gegen die Natur seines eigenen Willens. Dieser Wille bleibt seiner Natur getreu, er will alles Gute; er aber, der Sünder, heftet durch seinen freien Entschlufs, soweit es bei ihm steht, den Willen an das Geld, an die Ehre, an die Sinnesfreuden, mit einem Worte, an ein beschränktes Gut und tritt zu sich selbst in Widerspruch.

Es ist ja klar, dafs dies der Quell inneren Widerstreites, innerer Unruhe und Qual sein mufs; ähnlich wie dann ein Widerstreit ist, wenn ich den Adler, der von Natur in die reinen Höhen getragen wird, an die Erde kette. Gegen die eigene Vernunft fehlt der Mensch, wenn er seine Freiheit mifsbraucht. Denn er verachtet in diesem Falle die Grundregel und das Hauptgesetz seiner eigenen Freiheit. Die Vernunft stellt ihm

den allgemeinen Begriff des Guten vor und sagt ihm damit, dafs seine Freiheit ohne Grenzen sei, so weit nämlich gehe, wie etwas gut genannt werden kann; er aber engt das Gute in ein Kleid, in ein Haus, in eine geliebte Person ein und handelt so, als ob darüber hinaus alles schlecht sei.

Die Sünde, d. h. der Gegensatz zur eigenen Natur und deren Richtung wird noch einschneidender, wenn wir sehen, wie dem Menschen das entsprechende Urteil der Vernunft leichter zugänglich, wir möchten sagen, lesbarer gemacht wird durch die Entfaltung des Grundgesetzes der menschlichen Handlungen in die verschiedenen Arten von Gesetzen.

2.
Das Verhältnis der Hauptarten von Gesetzen untereinander oder die Entfaltung des Grundgesetzes.

Jeder Mensch ist von Natur vernunftbegabt. In jedem Menschen zeigt also die Vernunft, als Form und Richtschnur im menschlichen Sein, nach der dieses eingerichtet ist und die es in sich enthält, auf die Zugehörigkeit zum Ganzen des Menschengeschlechts; und in jedem Menschen wieder weist sie, als Vermögen, welches über die körperliche Natur hinaus persönliche Selbständigkeit verleiht, auf die Wohlfahrt des einzelnen als den Zweck des Ganzen. Dementsprechend ist, gemäfs der Stimme der Natur, die Freiheit auch losgelöst vom Ganzen des Menschengeschlechts, so dafs die Wohlfahrt des Ganzen -- und wenn dies die Gesamtheit aller Menschen wäre — nie Selbstzweck der einzelnen Menschen sein kann, dem alles andere zu dienen hat, sondern für jeden einzelnen nur als Mittel zu betrachten ist, das erwählt wird behufs Besitzes aller Güter oder jenes Einzelgutes, das da alle Güter in sich einschliefst und durch das erst alles, was gut ist, seine Güte hat. Oder gibt es einen Menschen, der nicht eine freie, selbständige Persönlichkeit wäre? Also hat er Anspruch darauf, dafs kein besonderes, beschränktes Gut ihn aufhält und fesselt. Gibt es einen Menschen, der nicht kraft der Natur mit den anderen Menschen eine Einheit wäre? Der Mensch ist von Natur zum gesellschaftlichen Leben hingeneigt,

weil keiner für sich allein den gesamten mit der Natur gegebenen Bedürfnissen genügen kann. Also gehört jeder einzelne Mensch so zum Ganzen, dafs dieses kein Recht hat, ihn auf dem Wege zum Besitze des Endzieles zu fesseln, sondern als Mittel sich hinstellen mufs, damit am Ende alles Gute, unbeschränkt, soweit der einzelne es fassen kann, besessen werde. Dies ist die natürliche Ordnung. Nach ihr sind die Mittel, um zum Endzwecke zu gelangen, und somit der Gegenstand des Wählens für jeden einzelnen, verschieden; das Endziel selber, der Besitz alles Guten, des unbegrenzten Gutes ist für jeden das gleiche.

Nicht einzig Peter oder Johannes soll grenzenlos glücklich sein und die anderen ihm dienen. Dies ist das Zerrbild der Freiheit: der Liberalismus und Socialismus. Da geht es wie mit dem Teufel in der Wüste. Er trat zu Jesus und wies auf die Steine hin mit dem Rat, Jesus solle Brot daraus machen. Nicht der Teufel bot dem Heilande Brot an oder machte Brot aus Steinen. Der Heiland sollte aus den vom Teufel dargebotenen Steinen Brot machen. Ähnlich kommen die Apostel des Socialismus mit ihren Redensarten und Verheifsungen. Steine bieten sie; die misera plebs soll Brot daraus machen dadurch, dafs sie die Gefolgschaft der Führer vermehrt und ihre Beiträge beisteuert. Die Führer haben den Ruhm und das Geld. Der gewöhnliche Arbeiter gehört zur dienenden Masse. So geschah es in der französischen Revolution, wo zuerst der Liberalismus sich in seiner ganzen, alles verzehrenden Selbstsucht hinstellte. Den Massen wurden die Phrasen der Gleichheit und Freiheit, nämlich Steine, geboten. Die Wohlfahrt des Ganzen war der glänzende Rahmen des Bildes. Aber dieses Ganze waren am Ende die „Gewaltboten“ und der Wohlfahrtsausschufs selber, der für die Massen die dargebotenen Steine in Blut und Elend verwandelte. Und so geht es heute. Ist nun die Folge, dafs dadurch wenigstens einzelne glücklich werden und den Besitz des Allgutes erreichen, nämlich die Führer? So viel Segen die rechte Freiheit verbreitet, so viel Fluch folgt dem Zerrbilde.

Der Tyrann, welcher, mag er es im Kleinen oder im Grofsen sein, seinen eigenen persönlichen Vorteil als letztes Ziel

ansieht, für das freie Menschen zu arbeiten, in das sie „aufzugehen" haben, wie Hartmann sagen würde, erstickt selber schliefslich an den Früchten seines Strebens; und je schamloser er vorgeht, desto balder wird es offenkundig, dafs er am „Essen der Früchte seiner Mühen" verdirbt. Ein ausdrücklicheres Zeichen für die Existenz der Erbschuld in der menschlichen Natur kann es nicht geben als die Auflösung des Bandes, unter welchem alle Menschen zusammenwirken sollen, damit jeder einzelne seinen letzten Endzweck erreiche. Die Menschengeschichte ist nichts als die Darstellung der Zerrissenheit, welche daraus folgt, dafs der einzelne seinen zeitlichen Vorteil, seinen Ruhm, seine Bereicherung, seine weltliche Weisheit zum Tempel macht, den die anderen mit Aufopferung aller Kräfte verherrlichen müssen. Jeder stelle den Grundsatz des hl. Thomas an die Spitze seines ganzen Handelns und dehne ihn aus auf die irdischen Güter überhaupt: „Der Besitz ist ungleich, aber der Gebrauch dessen, was jeder besitzt, ist gemäfs dem Naturgesetze ein gemeinsamer", so nämlich, dafs der Besitzende am Gebrauche dessen, was er hat, die anderen teilnehmen lassen soll, wenn er auch dafür nicht den Menschen, sondern Gott und sich selber verantwortlich ist. Gott gibt einem jeden besondere Gaben, aber zum gemeinsamen Besten. Der einzelne wird nur dann sein eigenes persönliches Glück finden — und mag er reich wie Krösus, mächtig wie Alexander d. Gr. sein —, wenn er mit der Anwendung der ihm verliehenen Gaben die Wohlfahrt der andern befördert und so sich im Gebrauche des ihm Verliehenen vor Gott als Verwalter ansieht, nicht als unabhängiger Besitzer.

Es handelt sich eben hier um die im Menschen selbst befindliche, mit der Natur gegebene Richtschnur des menschlichen Handelns, und eine solche Richtschnur darf kein Mensch ungestraft verletzen. Er verdirbt dann sich selbst zunächst und schadet, soweit es an ihm ist, den andern. Was besagt aber diese Richtschnur, die Vernunft im Menschen, als Regel der Freiheit? Wir haben es oben gehört und die Natur stimmt dem bei: „Mit Rücksicht auf die natürlichen Güter ist der Mensch frei, weil keines derselben notwendig ist", denn keines von denselben enthält alles

Gute, worauf, als auf seinen Gegenstand, der Wille von Natur sich richtet. Die Natur, welche uns umgibt, ist zu klein für den Menschen. Sie hat nicht so viel, dafs jeder Mensch Millionär sein, d. h. dem unbegrenzten Begehren nach Reichtum oder nach einem andern sichtbaren Gute Genüge leisten kann. Die Vernunft, als Regel des frei persönlichen Handelns, ist von Natur offen nach oben. Sie öffnet nicht jenes Einzelgut seinem Wesen nach, welches notwendig alles Gute in sich enthält, weil es seiner innersten Natur gemäfs nichts als Gut ist. Aber wohl sagt sie, dafs ein solches existieren müsse, da das Begehren der Natur nach Unendlichem nicht eitel sein könne; dafs jedoch innerhalb der Grenzen ihrer Kenntnis und ihrer Erscheinungen ein derartiges Gut nicht sich finde. Das Zerrbild der Freiheit schliefst, der Natur entgegen, die Stimme der Vernunft, und damit die menschliche Freiheit, gewaltsam ab in der Selbstsucht, d. h. in einem Einzelwesen, das begrenzt ist, und wird dadurch unerschöpflicher Quell des Widerspruchs, des Elends, des Verderbens. Die wahre Freiheit öffnet die Natur nach oben und zeigt zuvörderst auf das ewige Gesetz, das Gesetz in jenem, der da wesentlich Einzelexistenz ist und alles umfafst.

a) Das ewige Gesetz. Von ihm sagt Leo XIII. (l. cf.) mit den Worten Augustins (de lib. arb. I, 6): „Zugleich meine ich, dafs du schauest, wie in diesem zeitlichen Gesetze nichts Gerechtes und Geordnetes (nihil esse justum ac legitimum) sich findet, was die Menschen nicht aus dem ewigen Gesetze sich ableiteten.“ Gibt es eine geringere und eine höhere Vernunft, ein kleineres und ein gröfseres Gut, ein niedrigeres und ein wertvolleres Sein? Dann mufs auch eine schlechthin höchste Vernunft bestehen, wie es ein schlechthin gröfstes, unverminderbares und unvermehrbares Gut geben mufs und ein Sein, dessen Wesen nichts ist wie Existenz oder Allsein. Eine Wärme nämlich wird als gröfser oder geringer bezeichnet, je nachdem sie dem Feuer nahe ist, welches wesentlich und deshalb ohne Mafs die Wärme besitzt. Eine Helle kann nur darum leuchtender oder weniger leuchtend sein, weil das Licht besteht, dem von sich aus, der Natur nach, Helle zukommt. Denn nur nach dem

Verhältnisse, in welchem etwas dem „Gröſsten“ sich nähert, kann von einem mehr oder minder hohen Grade gesprochen werden. Die Vernunft in den Menschen läſst Grade zu. Also besteht eine Allvernunft, die nicht mehr und nicht minder, jetzt erkennt und später nicht, sondern die da nichts ist als Erkennen, und die als reinster Erkenntnisakt für sich besteht. Nur durch die Teilnahme an der Fülle dieser Vernunft ist ein Erkennen möglich, gerade so wie nur durch Annäherung an das Feuer Wärme möglich ist.

Schadet der Einfluſs dieser Vernunft dem selbständigen menschlichen Erkennen? Ebenso wenig, wie das Feuer dem glühenden Eisen schadet, insoweit dieses glühend ist; ebenso wenig, wie die Lebenskraft der Wurzel den Pflanzen schadet, obgleich sie keine Pflanze ist; ebenso wenig, wie die Sonne das erleuchtete Zimmer als erleuchtetes beeinträchtigt, trotzdem die Sonne nie ein erleuchtetes Zimmer und das letztere nie zur Sonne wird. Das ewige Gesetz in der Allvernunft ist vielmehr der erste Grund unseres frei selbständigen Handelns; denn durch die Teilnahme am selben tritt der Grund, weshalb wir handeln, in uns hinein, und wir werden somit „Herr unseres Thuns“, was nichts anderes ist als Freiheit. Hören wir Thomas (I, II, qu. 93, art. 182; Übers. Bd. VI, S. 340 u. 341): „Wie in jedem Künstler vorherbesteht der Grund dessen, was durch die Kunst gewirkt wird, so muſs in jedem Regierenden vorherbestehen der Grund für die geregelte Ordnung dessen, was seiner Leitung unterliegt. Nun ist Gott durch seine Weisheit der Gründer des gesamten All, zu welchem er im Verhältnisse steht wie der Künstler zu den Kunstwerken. Er ist ebenso der Lenker und Regierer aller Thätigkeiten und Bewegungen in den einzelnen Geschöpfen. Wie also der Grund in der göttlichen Weisheit, nach dem alles gemacht worden, den Charakter der Kunst hat, so besitzt der Grund, nach dem alles zum gebührenden Zwecke hin geleitet und entwickelt wird, den Charakter des Gesetzes. Und danach ist das ewige Gesetz nichts anderes wie der Grund in der ewigen Weisheit, wonach diese Weisheit jede Thätigkeiten und jede Bewegungen leitet.... In sich selber nun

wird dieses Gesetz von uns nicht gekannt, wohl aber in seiner Wirkung, je nachdem darin eine Ähnlichkeit mit der Allvernunft als der wirkenden Ursache durchstrahlt, wie man die Sonne erkennen kann, nicht bloſs in ihrer Substanz, sondern auch vermittelst der von ihr ausgehenden Strahlen. Und so kennt jede vernünftige Kreatur das ewige Gesetz. Denn jede Kenntnis der Wahrheit ist ein Ausstrahlen vom ewigen Gesetze und ein Teilnehmen an selbem, das da unverrückbare Wahrheit ist. Die Wahrheit aber erkennen in etwa alle, zum mindesten soweit es auf die ersten allgemeinen Grundprincipien des natürlichen Rechts ankommt; vom übrigen weiſs der eine mehr und der andere minder."

Wie also die Vernunft im Menschen die Grundregel des freien Handelns ist und die verschiedenen Arten Gesetze nur die Entwicklung, das Zugänglichwerden dieser Grundregel im Bereiche des Empfangens vorstellen, so ist das ewige Gesetz das oberste und allgemeinste, und die übrigen Gesetzesarten bilden nur eine weitere Entwickelung desselben im Bereiche des Bestimmens. Beide Seiten entsprechen sich genau. Die Vernunft als natürliche Wesensform in allen Menschen, von der auch das körperliche Sein die Formung erhält, weist auf das Ganze, zuerst des Menschengeschlechts und dann des All, insoweit alle Dinge Gegenstände unserer sinnlichen oder geistigen Vermögen sind. Aber zugleich ist die Vernunft erhaben über das körperliche Sein, ein für sich bestehendes, vom Körperlichen wesentlich unabhängiges Vermögen. Und danach verleiht sie die freie Persönlichkeit, deren Thätigkeit, resp. deren Zwecke alles, selbst das Ganze der sichtbaren Natur, dienen muſs. Das ewige Gesetz aber ist, ganz entsprechend, allumfassend und zugleich in sich losgelöst von aller Natur, von nichts abhängig, erhaben über alles Begrenzte und Geschaffene. Die ewige Weisheit als erster Grund aller Dinge ist alles Sein, insoweit was auch immer ist, von ihr es hat, daſs es ist; und sie ist dabei Einzelexistenz, sie besteht für sich in sich selber. Gehen wir nun vom Allgemeinen aus, so ist die erste Stufe der Entwickelung oder der Offenbarwerdung des ewigen Gesetzes:

b) Das Naturgesetz.

Diese Art von Gesetz im allgemeineren Sinne umfafst die ganze Gesamtnatur, insoweit jegliches Ding in sich, als eine Teilnahme am ewigen Gesetze, die Hinneigung zu seiner Thätigkeit und zu dem ihm eigenen Zwecke besitzt. Im besonderen Sinne aber wird vom Naturgesetze gesprochen mit Rücksicht auf den Menschen. Denn dieser hat nicht nur die Fürsorge für sich allein, sondern kraft der Vernunft auch für andere Wesen. Er untersteht somit in besonderer Weise seiner Natur nach der göttlichen Vorsehung. Gesetz nun will so recht eigentlich besagen eine Anordnung der Vernunft, und das ewige Gesetz ist der Grund der Vorsehung Gottes in Gottes Weisheit für alle Wesen und alle Thätigkeiten. Das Naturgesetz also im besonderen Sinne ist nicht eine hinreichende Regel für den einzelnen freien Akt mit allen seinen Umständen, sondern es umfafst jene allgemeinen Principien, die aus den mit der Natur gegebenen Hinneigungen im Menschen und aus den Wesenheiten der Dinge als den Gegenständen der vernünftigen Erkenntnis folgen. So ist das erste Princip des Naturgesetzes die Vorschrift: „das Gute ist zu thun, das Böse zu meiden.“ Alle jene Dinge aber fafst der Mensch von Natur als „gut“ auf, zu welchen er in seiner Natur selber eine Hinneigung hat; das Gegenteil betrachtet er als Übel. Da nun ein jedes Ding von Natur nach Erhaltung seines Seins strebt, gehört zum Naturgesetze alles, wodurch das Leben des Menschen bewahrt und das Gegenteil abgewehrt wird. Da zudem von Natur der Mensch sinnliches Leben hat, so ist im Naturgesetze eingeschlossen alles, was die Natur den andern sinnbegabten Wesen lehrte, wie die Erhaltung der Gattung, Kindererziehung etc. Und insofern der Mensch von Natur Vernunft besitzt, ist im Naturgesetz enthalten, was der Hinneigung der Vernunft entspricht, wie dafs der Mensch von Natur danach begehrt, zu wissen.

So hilft dem Menschen zu allererst seine innere Natur von innen heraus, dafs er nach der eigenen Vollendung, nach unbeschränktem Guten strebe. Denn sie lehrt ihn, dafs alle diese natürlichen Güter, wenn sich auch die natürlichen Neigungen

von selbst darauf richten, beschränkt sind und somit nur nach gewissem Maſse zu erstreben, daſs sie vollends verachtet werden müssen, wenn sie in Gegensatz treten zu jenem Gute, sobald es erscheint, welches alles Gute unbeschränkt selber ist, wenn sie demnach für den Menschen Übel sind. Die Natur selber weist ihn zudem auf die Belehrung und die Leitung von seiten anderer; denn die Menschen bilden ein organisches Ganze und so wird das Naturgesetz näher bestimmt und dementsprechend weiter vollendet durch das

c) menschliche und göttliche Gesetz. Denn das Gesetz ist eine gewisse Anordnung der praktischen Vernunft; diese aber beschäftigt sich nicht nur mit allgemeinen Principien und Hinneigungen, sondern auch mit besonderen Umständen. Wie also aus den allgemeinen Principien der Baukunst z. B. der einzelne Architekt besondere Schluſsfolgerungen ableitet für den bestimmten Fall je nach dem Boden, der Umgebung, dem vorhandenen Material, so entwickelt die menschliche Vernunft aus den allgemeinen Principien des Naturrechts gewisse Regeln, die nur für besondere Fälle passen: für bestimmte Familien, Gemeinden, Staaten. Diese Regeln bilden das menschliche Recht. Sie müssen, sollen sie wirklich Gesetz sein, d. h. bestimmt, auf das Gute hin zu richten und somit zur Tugend zu erziehen, stets den allgemeinen Principien streng entsprechen und sich aus ihnen ergeben. Sowie nämlich in jeder Wissenschaft ein aus den allgemeinen Principien zu Unrecht abgeleiteter Satz ein Irrtum ist, so kann ein menschliches Gesetz, welches fehlerhaft aus dem Naturrecht abgeleitet ist oder gar vom selben ganz absehen will, nicht den Charakter eines Gesetzes tragen, sondern heuchelt denselben. Der Staat ist nicht absoluter Träger des Rechts, sondern notwendig muſs er mit der Natur des Menschen rechnen.

Ein besonderes göttliches Gesetz aber ist nach Thomas zudem erforderlich: 1. weil der Mensch von Natur zu einem Zwecke hingeordnet ist, der die Kräfte der menschlichen Natur, also auch die natürliche Auffassungskraft des Menschen, übersteigt; 2. weil das menschliche Urteil irren kann, und deshalb werden auch solche Gesetze, die der Mensch selber aus dem Naturrecht

entwickeln kann, wie: „du sollst nicht stehlen“, noch besonders unter den Schutz des göttlichen Gesetzes gestellt, dem jeder Irrtum fremd ist; 3. weil das menschliche Gesetz die innerlichen Akte, über die es nicht zu urteilen vermag, nicht ordnen kann; zur Tugend aber wird erfordert, dafs der Mensch sowohl in seinen inneren wie in seinen äufseren Akten vollkommen sei; 4. weil das menschliche Gesetz nicht alles Böse, was geschieht, bestrafen kann, kein moralisches Übel aber unbestraft bleiben darf. Dazu tritt:

d) das Gesetz des Fleisches. Es entspricht der Verderbtheit des Menschen, welche an erster Stelle durch die Erbsünde verursacht worden. Das Walten dieses Gesetzes ist sehr weitgreifend in der Menschheit. Jede Abart des menschlichen Gesetzes, aller Abfall vom natürlichen Gesetze fliefst aus ihm wie aus der ersten Quelle. Das ewige Gesetz ist ja vom Gesetze des Fleisches nicht die erste Ursache. Denn das ewige Gesetz ist die Vernunft selber, und das Gesetz des Fleisches im Menschen besteht wesentlich im Gegensatze zur Stimme der Vernunft. Aber trotzdem ist Gott in gewisser Weise die Ursache der Existenz des Gesetzes des Fleisches; wie nämlich der Militärrichter schuld ist, dafs jemand aus dem Stande der Offiziere ausgestrichen wird und in den der Gemeinen übertritt; in diesem Falle ist der Betreffende fortan dem für die Gemeinen geltenden Gesetze unterstellt. „Der Mensch, da er in Ehren war, hat es nicht verstanden; dem vernunftlosen Tiere ist er vergleichbar geworden.“ Bei den Tieren nämlich hat das Gesetz des Fleisches den wahren Charakter des Gesetzes, es entspricht deren natürlichen Hinneigungen. Zornig zu sein ist z. B. das Gesetz des Hundes, eitel zu sein das Gesetz des Pfau, so könnte man sagen. Der Mensch hat das Band der Urgerechtigkeit, welches alle sinnlichen Neigungen harmonisch abmafs und unter die Vernunft beugte, freventlich durch die Sünde abgeworfen. Er hat sich des Gesetzes, das für den Menschen als den Befehlenden galt, freiwillig begeben und ist so unter das Joch des Gesetzes der Begierden oder des Fleisches geraten. Er folgt den sinnlichen Neigungen und dem sie verbindenden sklavisch notwendigen

Zusammenhange wie ein Knecht, anstatt als Gebieter sie zu benutzen.

Nun entsteht die Frage: Was füllt die Kluft aus, welche zwischen dem Naturgesetze, zwischen dem menschlichen und göttlichen Rechte einerseits und andererseits dem einzelnen Akte als einem einzelnen, thatsächlich bestehenden noch herrscht? Denn wenn die Freiheit nur in dem Grade eine wahre ist, als sie der Vernunft entspricht; wenn zudem die Freiheit so recht eigentlich im Akte selber sich findet, ist doch das Vermögen, frei zu handeln, ein notwendig mit der Natur gegebenes; so verschwindet offenbar, soweit der Akt selbst in Betracht kommt und nicht die bloſse Beziehung des entsprechenden Vermögens zu ihm, die Freiheit, falls kein weiteres regelndes Gesetz mehr existiert, das in den Akt als erste Ursache hineintritt und diesen eben als einzelnen Akt in die Gewalt des frei Handelnden gibt. Alle diese Gesetze im Menschen, vom natürlichen an, sind am Ende doch nur mehr oder minder allgemeine Regeln, welche für viele Menschen gleichmäſsig gelten; auf Hinneigungen zum Handeln, die ebenfalls vielen, wenn nicht allen Menschen, gleichmäſsig innewohnen, richten sie sich. Hier ist nach Thomas die Stelle für die Gnade, die da nach dem Apostel im hervorragendsten Sinne „frei macht", d. h. den freien Akt selber als einen freien in erster Linie verursacht und mit der ersten unabänderlich, weil wesentlich und notwendig, freien Richtschnur verbindet, nachdem der Mensch von Natur das entfernte Vermögen erhalten, mit dem Allgute, als einzeln für sich bestehendem und alles umfassenden, vereinigt zu werden. Die Gnade vervollkommnet alle übrigen Gesetze in deren Bereiche und sie fügt hinzu die souveräne Bestimmung im freien Akte, wodurch dieser thatsächlich ein freier, selbständiger wird. Posse credere, sagt darum Augustin, naturae est, credere gratiae. Die Gnade kann dies. Denn sie ist der direkte Ausfluſs des ewigen Gesetzes, wie es in sich ist, nicht wie seine Wirkungen in den Kreaturen erscheinen. Dieses ewige Gesetz aber ist die Ursache aller übrigen, die dasselbe inmitten der Geschöpfe entwickeln; und zugleich ist das ewige Gesetz die einzeln subsistierende Allvernunft.

Deshalb sagt Leo XIII. a. a. O.: „Die Gnade macht sicherer und leichterer den Gebrauch der von Natur aus mitgegebenen Freiheit. Denn das ist fern von der Wahrheit, dafs das Dazwischentreten Gottes die Freiheit unserer Thätigkeiten vermindere. Vielmehr mahnt der hl. Thomas, dafs eben darum, weil die Gnade vom Schöpfer der Natur herrührt, sie in wunderbar hohem Grade dazu gemacht und geeignet sei, die Natur in ihrem ganzen Umfange zu schützen und deren Kraft und Wirksamkeit zu wahren." Doch über das Verhältnis der Gnade zur Natur in einem andern Artikel eingehend. Es bleibt für jetzt noch die Verpflichtung zu behandeln, welche den Gesetzen innewohnt.

3.

Art der Verpflichtung des Gesetzes.[1]

In einem österreichischen Litteraturblatte bemerkte jüngst bei Gelegenheit des Besprechens der neu herausgegebenen Briefe des hl. Alphonsus der Recensent, ich „machte den hl. Alphonsus zum Fahnenträger des Probabiliorismus", und verwies auf meine Übersetzung der Summa des hl. Thomas Bd. V, S. 280 ff. Es ist schwer zu begreifen, wie der Recensent zu dieser Bezeichnung kommen kann. Ich vergleiche an jener Stelle höchst objektiv die Moralprincipien des heiligen Thomas mit denen des hl. Alphonsus und führe nichts als Stellen aus dem letzteren an, ohne irgendwie auf das Verhältnis von Probabilismus und

[1] Wir hatten im 6. Bande dieser Zeitschrift, im 1. Hefte, S. 118, zu einer uns der Kritik halber zugesandten Programmabhandlung des Prof. J. Marquardt in Braunsberg über den Grundsatz: lex dubia non obligat einige Bemerkungen gemacht, die weniger dem Verfasser speciell galten, als einer mifsbräuchlichen Gewohnheit im Anführen von den einschläglichen Texten des hl. Thomas. Daraufhin veröffentlicht in einem weiteren Programmheft (1893) der Herr Professor eine nochmalige Abhandlung über denselben Gegenstand, welche nichts ist als eine Wiederholung der in der ersten gemachten Behauptungen unter Anführung von zahlreichen, leicht zu beschaffenden Stellen aus modernen Autoren. Da sich der Herr in einem Braunsberger Blatte zu seinem Triumphe über unsern „Angriff" hat beglückwünschen lassen, sehen wir keinen Anlafs, ihn in seiner Freude daran zu stören und weiter auf die neue Arbeit einzugehen.

Probabiliorismus ex professo einzugehen. Das mufste bei dem Zwecke, den ich hatte, notwendig ganz aufserhalb meines Gesichtskreises liegen. Ich citiere da Probabilioristen, die von Liguori gebilligt werden, und hebe auch den Unterschied hervor, der zwischen beiden Seiten ist. Zudem führt der Recensent im selben Artikel aus einem Briefe Liguoris eine weit schärfere Stelle gegen den platten Probabilismus an wie ich. Ich lasse übrigens im letzten Teile des 4. Bandes meines „Wissens Gottes", wo ich über Probabilismus und Probabiliorismus ausführlicher handle, gar keinen Zweifel darüber, dafs ich dieser ganzen Kontroverse sehr kalt gegenüberstehe. Thomas schneidet derselben die Wurzel ab. Nach seinem Moralprincip kann sie gar nicht bestehen.

Wir müssen zuerst feststellen, was Thomas unter „Wahrscheinlichkeit" versteht, damit uns so die Art der Verpflichtung, welche er mit dem „Gesetze" verbindet, deutlich werde. Thomas bestimmt die wahrscheinliche Meinung als einen „Erkenntnisakt, der vielmehr dem einen Teile eines Gegensatzes sich zuwendet, wie dem andern; dabei jedoch mit der Furcht verbunden ist, der andere Teil könne wahr sein" (I, qu. 79, art. 9 ad IV; Übers. Bd. III, S. 362). Er läfst also das innere Wesen der „opinio" aus zwei Momenten bestehen: das erste ist die bestimmte Zuwendung, der feste Anschlufs von seiten des Subjekts an einen Teil des Gegensatzes (fertur in unam partem contradictionis); das zweite ist die Besorgnis, die Wahrheit des andern Teiles könnte sich herausstellen (cum formidine alterius). Das erstgenannte Moment wird von den modernen Moraltheologen beiseite gelassen. Sie mögen ja recht haben, dafs in manchen Punkten die Ausdrucksweise eine ganz andere geworden ist. Aber man soll dann nicht Thomas so benützen, als ob er schon eine solche Terminologie gehabt hätte, wie sie heute gebräuchlich ist, und frischweg, wenn er von „Probabilität" spricht, ihn gleich für den Probabilismus in Anspruch nehmen. Bei Thomas besteht für das einzelne handelnde Subjekt gar keine Wahl zwischen minder und mehr Probablem. Die wahrscheinliche Meinung ist ihm die, wo das handelnde Subjekt bereits gewählt hat, wo es

den Anschlufs an die eine Seite bereits gemacht. Objektive Gründe können jedenfalls für die eine Meinung in höherer Zahl sprechen wie für die andere, und nach dieser Seite hin kann die eine Meinung wahrscheinlicher sein wie die andere. Aber darum handelt es sich hier nicht. Es handelt sich um den subjektiven Anschlufs, und da wird von Thomas als wahrscheinliche Meinung jene erklärt, in quam mens bereits fertur, die bereits angenommen ist. Ein Probabilismus und Probabiliorismus wird da von vornherein unmöglich; die „probable“ Meinung schliefst im Begriffe selber meine Zustimmung ein. Sie ist wie eine wissenschaftliche Hypothese, welcher der Gelehrte entschieden folgt, obgleich er sie nicht für durchaus zuverlässig hält.

Hören wir weiter Thomas. Wir werden sehen, dafs er bei seinem Moralprincip gar nicht anders sprechen kann, und dafs ihm unbedingt die Vernunft und die Erfahrung zur Seite steht. Er unterscheidet drei wesentlich von einander unterschiedene Arten von Erkenntnisakten (Post. lib. 1, lect. 1): „Vermittels des Syllogismus entsteht manchmal, wenn auch nicht zuverlässiges Wissen, so doch Glaube oder eine Meinung oder Wahrscheinlichkeit (probabilitas), infolge der wahrscheinlichen Beweisgründe in den betr. Sätzen, von denen ausgegangen wird, weil die Vernunft ganz und gar einem Teile des Gegensatzes sich zuwendet, obgleich mit der Furcht, das Gegenteil könnte wahr sein (quia ratio totaliter declinat in unam partem contradictionis, licet cum formidine alterius); manchmal aber ist diese Zuwendung der Vernunft keine vollständige. Es ist kein Glaube vorhanden und keine Meinung (non fit complete fides vel opinio), sondern nur ein gewisses Vermuten (suspicio), weil die Vernunft sich nicht ganz und gar einem bestimmten Teile zuwendet, wenn sie auch mehr Neigung hat zu dem einen wie zu dem andern; während beim Zweifel (dubium) gar keine Neigung zu dem einen oder zum andern, sondern vollständiges Schwanken besteht. Oder ähnlich II, II, qu. 1, art. 4 (Übers. Bd. VII, S. 42): „Einzelne Erkenntnisakte enthalten eine feste Zustimmung ohne alle weitere Erwägung, wie wenn jemand betrachtet, was er weifs. Andere Erkenntnisakte enthalten gar keine feste

Zustimmung, wie wenn jemand zweifelt. Bei andern wieder wird jemand durch etwas Geringfügiges versucht, sich einer Behauptung bestimmt zuzuwenden; das tritt beim Mutmafsenden ein. Endlich gibt es Erkenntnisakte, wo man einer Behauptung sich fest zuwendet ohne hinreichende Gründe von aufsen her, und das heifst: Meinen (die Ansicht ist „mein“ d. h. in festem Besitze): Adhaereat uni parti, sicut accidit opinanti.“ Die Probabilität schliefst bei Thomas offenbar ein das judicium stabile ex parte subjecti, wenn es auch nicht satis stabile ist ex parte objecti. Da fällt für das handelnde Subjekt alles Abwägen des Probablen gegen das mehr Probable fort. Wir werden gleich sehen, wie innig dies zusammenhängt mit der ganzen von Thomas vorgetragenen Lehre, mit der wir uns hier bis jetzt beschäftigt haben, und wie wichtig dieses alles für die Praxis ist. Zuvor jedoch müssen wir einen Irrtum betreffs der lex dubia abweisen.

Dafs ein Gesetz, dessen Existenz oder verpflichtende Kraft mit Recht in Zweifel gezogen wird, nicht verpflichtet, ist so klar und so allgemein angenommen, dafs jede Bemühung, es zu beweisen, gänzlich überflüssig erscheint. Es genügt, die Eigenschaften eines jeden Gesetzes sich zu vergegenwärtigen, wie sie Thomas in der 90. Quästion des 1. Teiles der 2. Abteilung der Summa auseinandersetzt, um dies selbstverständlich zu finden. Der Grundsatz, dafs ein mit Recht in Zweifel gezogenes Gesetz nicht verpflichtet, ist einzig insoweit ein Gegenstand der Kontroverse, als er mit den Fragen des Probabilismus und Probabiliorismus in Beziehung gesetzt wird. Von dieser Verbindung absehen wollen, heifst ebenso viel wie in kompleter Unkenntnis der ganzen Streitfrage sein. Diese letztere ist die: Vorausgesetzt, dafs das Gesetz ein zweifelhaftes sei, bin ich dann ganz ohne Gesetz? Steht es ganz bei meiner Willkür, zu wählen, was ich will? Ist dann mein Wille allein auf sich angewiesen, so dafs ich als einzigen Grund meiner Wahl angeben kann, dafs ich so wollte? Ist in diesem Falle und so verstanden die Freiheit in possessione, so dafs ich auch das, was mir selber als minder begründet erscheint, gegenüber dem mehr Begründeten wählen kann, einzig

weil ich so will? Hier verstehen wir die Grundlage des fälschlich aufgebauten Gegensatzes zwischen Gesetz und Freiheit. Wie leicht ist es nicht für einen Kundigen, in einem bestimmten Falle die Existenz des Gesetzes und damit seine verpflichtende Kraft in Zweifel zu ziehen, mag es was immer für ein Gesetz sein! Die Geschichte der von Rom verurteilten Moralsätze erweist, wie schwer da die zehn Gebote selber aufrecht zu halten sind. Jedesmal, wenn es mir gelingt, oder wenn ich einen Autor beibringe, dem es gelungen zu sein scheint, die verpflichtende Kraft des Gesetzes im bestimmten Falle anzuzweifeln, ist meine „Freiheit im Besitze“, d. h. ich brauche auf nichts zu hören, als auf meinen Willen. Man nennt das benigna sententia, als ob für den Menschen alles erreicht wäre, wenn er sagen kann: Sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas. Es kann ja für den Dieb „gütig“ genannt werden, wenn im bestimmten Falle ihm gesagt wird, er brauche nicht zu restituieren; aber ist es „gütig“ für die Besitzer? Dem Fleische mag es als „gütig“ gelten, wenn ihm eine Konzession im Fasten oder ähnlichem gemacht wird; aber ist es „gütig“ für die Seele? Und wenn gesagt wird, „für den Gewohnheitssünder sei die Unfreiheit viel weiter auszudehnen, wie es gewöhnlich bei den Moraltheologen geschieht“ (Gutberlet, Willensfreiheit, Schlufswort), er sei also, je mehr er sündigt, weniger verantwortlich, so mag dies recht „gütig“ für die Leidenschaft sein, welcher der Gewohnheitssünder huldigt, aber es ist durchaus nicht gütig für das Heil seines Geistes, denn was soll er sich dann Mühe geben, aus dem Stande der Sünde herauszukommen, wenn seine Sünde immer geringer wird? Zudem zeigt die letztere Annahme gerade, wie wenig solche Ansichten von Freiheit diese selbst begünstigen; der Mensch wird ja immer „unfreier“, je mehr er das Ideal der Freiheit in der Gesetzeslosigkeit erblickt.

Thomas teilt nicht solche Ansichten von der Freiheit, die nur den Leidenschaften Vorschub leisten. Er sagt (de verit. qu. 17, art. 3): „Niemand wird durch ein Gesetz gebunden, aufser dadurch, dafs er es kennt“, aber er setzt hinzu und begründet das später ausführlich: „Dies gilt jedoch nur insoweit,

als er nicht gehalten ist, das Gesetz zu kennen.“ Es geht nicht an, die erste Hälfte der Stelle anzuführen: nullus ligatur per praeceptum aliquod, nisi mediante scientia illius praecepti und die Worte für gleichlautend zu erklären mit dem Princip: lex dubia non obligat; die Ausnahme aber, welche unmittelbar folgt, auszulassen: nisi quatenus tenetur scire praeceptum. Das ist objektiv eine Textfälschung und mag sie begehen, wer da wolle, ähnlich wie wenn ich Luk. 4, 27 citieren wollte: „Viele Aussätzige waren in Israel zur Zeit des Propheten Elisäus und keiner ist geheilt worden“, um damit zu beweisen, dafs die im 4. Buche der Könige, K. 5, erzählte Begebenheit unwahr sei. Man würde auf die Fortsetzung im Evangelium zeigen, denn der Heiland spricht: „aufser Naaman, der Syrer“, und gerade dieser Zusatz enthält die Beweiskraft der ganzen Stelle.

Ähnlich liegt auch hier die ganze Beweiskraft der Worte in dem Zusatze „nisi . . . “. Zugleich enthalten diese selben Worte die tiefste Quelle der Verpflichtung, welche vom Gesetze aufgelegt wird. Warum bin ich gehalten, vom Gesetze mir Kenntnis zu verschaffen? Der erste und allgemeinste Grund ist meine eigene Vollendung, ich selbst also; denn, so Aug., „die Seele ist mehr da, wo sie liebt, als wo sie lebt“, und in der Schrift heifst es: „Sie sind geworden wie das, was sie geliebt haben“. Sowie jedes Ding thätig sein mufs gemäfs seiner Form, damit es seine Vollendung finde, so ist der Mensch gehalten, nach seiner eigenen Vollendung zu streben. Für diese Vollendung aber ist, wie wir oben gesehen, Form und Richtschnur die Vernunft, und „Vorschriften der Vernunft“ (ordinatio rationis) sind die Gesetze. Der Mensch darf also nie, „weil er so will“, handeln, das ist nicht Freiheit, das ist Willkür; er mufs nach dem durch die Vernunft geregelten Willen handeln.

Nun gibt es verschiedene Arten von Gesetzen. Unter diesen Arten kann ein scheinbarer Widerstreit sich finden, so dafs objektiv mehr Gründe für das eine sprechen wie für das andere. Es kann, bleiben wir im Bereiche des natürlichen Rechts, z. B. das Gebot, du sollst nicht töten, in Gegensatz treten zum Gebote der Bewahrung des eigenen Lebens. Es kann das staatliche

Gesetz (vorausgesetzt daſs es der Vernunft entspricht, sonst ist es ja kein Gesetz, sondern Ungerechtigkeit) entgegentreten einem Gebote des natürlichen Rechts. Wir haben oben hervorgehoben, daſs die Gesetze in all den verschiedenen Arten, soweit sie unserer Vernunft zugänglich sind, nicht für den einzelnen bestimmten Fall gemacht sind, sondern für eine mehr oder minder groſse Allgemeinheit, daſs sie sonach mehr als allgemeine Principien betrachtet werden müssen, deren Anwendung der einzelne machen soll, wie als Stelzen, die jeden Schritt des Menschen zu tragen berufen sind. Im genannten Falle verpflichtet kein einzelnes von diesen beiden Gesetzen für sich allein. Aber deshalb ist der Mensch nicht der Willkür überlassen. Er ist gehalten an sein Wohl. Und dieses Wohl besteht nach der Stimme seiner Vernunft, die das allgemeine Gute auffaſst, im Bereiche der Natur darin, daſs er keinem vergänglichen Gute ein Übergewicht gestattet über sich; vielmehr soll der Wille so wählen, daſs er bereit ist, dem Entgegengesetzten sich zuzuwenden, sobald dieses, der Vernunft nach, besser seinem wahren Wohle entspricht. Der Vernunft liegt es im genannten Falle ob, abzuwägen, welches Gesetz nach den augenblicklichen Verhältnissen in Anwendung zu bringen ist. Nicht ein Gegensatz von Gesetz und Freiheit existiert da, sondern ein Gegensatz zwischen den verschiedenen Gesetzen. Da kann in der Theorie von einem „Aequiprobabilismus“ die Rede sein, insofern das eine Gesetz den gleichen Wert hat, dem Wesen nach, wie das andere und somit von den betr. Gesetzen aus ein jedes seine verpflichtende Kraft äuſsert. In der Praxis aber wird, wie Thomas oft wiederholt, „wenigstens vom Umstande des Zweckes her der seinem Wesen nach freie Akt zum Guten oder zum Schlechten hin bestimmt und tritt so stets, als im einzelnen Handelnden betrachtet, aus der Indifferenz heraus, so daſs es keine Indifferenz für das Individuum gibt, mag auch das innere Wesen des Aktes eine solche zulassen.“ Der Gegensatz zwischen den beiden Gesetzen löst sich demnach in jenem Grundgesetz und jener Grundregel auf, deren Entwickelung die übrigen Gesetze sind, nämlich darin, daſs der Mensch gehalten ist, sein Wohl zu erstreben gemäſs

der Stimme der Vernunft. Von diesem Gesetze wird der Mensch nie frei; oder vielmehr handelt er nicht, so weit die Vernunft, also der vernünftige Grund, es vorschreibt, so mifsbraucht er seine Freiheit und fällt ab von der Form seiner Vollendung, von der Vernunft.

Es fehlt noch eins: das Verhältnis zur Gnade. Auf dasselbe sei für jetzt blofs hingewiesen. Wir haben mit Thomas das Moralprincip für das menschliche Handeln nicht in vermeintlichen Normen gefunden, die vor keinem Windhauch stand halten, denn sie werden ebenso leicht behauptet wie geleugnet; sondern wir haben es auf festem Boden vor uns stehen, den als solchen jedermann anerkennen mufs: Es ist die eigene Natur des Menschen, seine Vernunft, sein Drang nach dem Unendlichen. Deshalb ist auch die Verbindung mit der letzten Art von Gesetz, der wichtigsten, leicht herzustellen, wie ja die Natur überhaupt berufen ist, von der Gnade vervollkommnet zu werden. In den Systemen des modernen Probabilismus ist es schwer, den Anschlufs an die Gnade zu finden. Die Gnade steht auf dem Fundamente des Glaubens, und der Glaube erleuchtet zunächst die Vernunft. Wo man aber auf das Gesetz der Vernunft keine Rücksicht zu nehmen hat, sondern sich einfach sagt: Das Gesetz ist zweifelhaft (und wann fehlten Gründe, um Zweifel im einzelnen Falle zu erregen?), also kann ich thun, was ich will, auch das minder und im selben Grade nicht Begründete, da ist der Glaube überflüssig, und die Gnade kann einer solchen Freiheit höchstens von Nachteil sein, aber nicht sie vervollkommnen. Wird dagegen die Vernunft als Norm und stete Richtschnur der menschlichen Vollendung genommen und sonach, mit Leo XIII., das Gesetz, als Vorschrift der Vernunft, als notwendigste Stütze der Freiheit hingestellt, so müssen wir mit dem Propheten sagen: Verebar omnia opera mea, „ich hatte Scheu vor allen meinen Werken." Die Gesetze, welche meiner Vernunft zugänglich sind, gelten ja blofs wie mehr oder minder allgemeine Normen, in deren Anwendung ein Fehler sich finden kann. Die Lücke bis zur Bestimmung des einzelnen Aktes als eines einzelnen, unter allen den verschiedenen Umständen und Verhältnissen befindlichen, ist

nicht ausgefüllt. Das ewige Gesetz, welches allein allumfassend und einzeln für sich bestehend ist, offenbart sich nicht, seinem inneren Wesen nach, in der Natur. Habe ich das, was an mir lag, wozu ich also gehalten war, gethan, um die mafsgebenden Gesetze zu erkennen? Thomas sagt so tief: „Wenigstens vom Umstande des Zweckes her hört das Gleichgewicht der betreffenden, scheinbar einander entgegenstehenden Gesetze und somit die Indifferenz im Individuum auf.“ Ist der geheime, in mir endgültig den einzelnen Akt bestimmende Zweck die Genugthuung der Leidenschaft oder das ewige Allgut, wie es in sich besteht und durch die Gnade wirkt? Die Natur, an sich betrachtet, bleibt offen: Die Vernunft hat zum Gegenstande das Gute im allgemeinen und der Wille strebt sonach von Natur nicht nach einem besonderen Gute; so weit wie die Natur kann das Äquiprobable reichen, so weit auch die Kenntnis des Menschen von seinem eigenen Thätigsein. Was ihn schliefslich im Innern bestimmt zum einzelnen Akte, bleibt verborgen: „Der Mensch weifs nicht, ob er der Liebe oder des Hasses würdig ist“, „nichts bin ich mir bewufst, aber deshalb bin ich noch nicht gerechtfertigt“; „es gibt Wege, die dem Menschen gut scheinen, ihr Ende aber ist die Hölle“. Das Moralprincip des heil. Thomas wird nach allen Seiten hin gerecht. Es öffnet die einzelnen natürlichen Werke nach dem Unendlichen hin, denn die vernünftige Seele erhebt sich, für sich bestehend, über alles Körperliche und Begrenzte; es öffnet den Weg zum Ganzen, denn kraft der Vernunft ist der Mensch nicht nur er selbst, sondern auch anderes und andere, soweit er erkennt, und kann somit leiten oder auch gehorchen; es entspricht der Natur aller Menschen, denn die Vernunft ist die innerliche Form für das menschliche Sein und die stets bereite Richtschnur für der Natur angemessenes Wirken.

Es erübrigt noch, die Gegenprobe zu machen, damit das Moralprincip des hl. Thomas als das einzig richtige, weil mit der Natur gegebene, unbestreitbar dastehe. Oder was unterscheidet die Leidenschaft im Tiere von der Leidenschaft im Menschen? Das Endlose, was allein der Vernunft zukommt.

Im Tiere ist die Leidenschaft begrenzt durch die Natur. Im Menschen nimmt sie den Königsmantel der Vernunft, welche der Mensch in sich selber verachtet, und treibt mit dem Drange nach endlos Immer-Mehr den Menschen in sein Verderben. Selbst wenn der Gegenstand der Leidenschaft von ihr zerstört worden oder die Kräfte fehlen, um ihn zu erreichen, hält der Mensch an seinem unnatürlichen Begehren fest und bewahrheitet das Wort des Psalmisten: Desiderium peccatoris peribit, in Ewigkeit begehrt er gemäfs der Leidenschaft und ohne Möglichkeit der Erfüllung. Dieselbe Richtschnur seines Handelns, die sein Heil bildet, wenn er ihr folgt, die Vernunft, die Sehnsucht nach Endlosem, wird die erste Quelle seines Verderbens und vergröfsert im selben Grade, dafs sie verachtet wird, die Schuld. Das gilt für den einzelnen wie für die Völker und Parteien. Das Endlose, das Mafslose ist der Saturn, der seine Kinder auffrifst. Der Liberalismus mit seinen Principien rücksichtsloser Ausbeutung in materieller Beziehung und schamloser Niederdrückung der freien Selbständigkeit in den Niedrigeren sagt: das geht bis zu mir und nicht weiter. Grenzen will er ziehen seinem vernunftlosen System. Doch wenn man die Vernunft nicht will als Richtschnur, so hat man sie als Rächerin. Ideen, auch schlechte, sind mächtiger wie Völker und Parteien. Die Socialdemokratie sagt dem Liberalismus: Gewifs geht es weiter, auch du sollst dem Ganzen dienen; wir wollen ebenfalls genießen, wir wollen jetzt auch ausbeuten, eure Selbständigkeit wollen wir zerstören, die Zahl und die materielle Kraft ist für uns. Und hinter der Socialdemokratie kommen die Anarchisten und andere, die immer weitere Konsequenzen ziehen, unfreiwillige Werkzeuge der verachteten Vernunft, bis das Übel nichts mehr hat, woran es sich anlehnen kann, und, soweit die Natur in Betracht kommt, die Wüste unheimlich entgegengähnt. Selbständigkeit fehlt heute in den modernen Staaten. Der starre Mechanismus in der Bureaukratie der Verwaltung, das Abrichtungssystem in der Schule, welches an die Stelle der Erziehung zu freier Selbständigkeit, zu selbsteigenem Denken getreten ist, das Sklaventum, das man Gehorsam und Disciplin nennt, erstickt

die Äufserung der Vernunft, des natürlichen Princips für moralisches, gutes Handeln und entwöhnt die Menschen, in sich selbst hineinzuschauen. Wer ihren augenblicklichen, tierischen Instinkten am meisten schmeichelt, dem folgen die Massen; sie sind bereit ihn zu verraten, wenn ein anderer besser zu lügen versteht. Was dieser oder jener Autor sagt, dieser oder jener Redner, danach wird gehandelt; über den Inhalt des Gesagten gibt man sich kaum Rechenschaft. So wird der Weg zum wahren Wohle verloren, auf den allein die Vernunft unter allen natürlichen Kräften weist. Wir wollen diesen Weg weiter klären, indem wir den letzten Endzweck unserer Natur im nächsten Artikel vorlegen.

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Die grofsen Welträtsel. Philosophie der Natur. Allen denkenden Naturfreunden dargeboten von Tilmann Pesch S. J. Zweite, verbesserte Auflage. Erster Band. Philosophische Naturerklärung. Freiburg im Breisgau, 1892. XXV. 799 S. — Zweiter (Schlufs-)Band. Naturphilosophische Weltauffassung. XII. 616 S.

Der durch mehrere andere Werke philosophischen Inhalts bereits bestens bekannte Autor mufste wieder zur Abfassung einer neuen Ausgabe des vor wenigen Jahren zum ersten Male erschienenen Buches schreiten, welches den Titel führt: „Die grofsen Welträtsel.“ Das will viel sagen, und zwar aus einem doppelten Grunde. Berücksichtigt man die Anzahl der Seiten in den zwei Bänden, so wird man gestehen, dafs es ein ganz stattliches Buch ist, welches hier vorliegt. Das Buch ist zu weitläufig, der Seiten sind zu viele für unser schnelllebiges Geschlecht. Wird es trotzdem viel gelesen, findet es nichtsdestoweniger Abnehmer in so grofser Zahl, dafs in wenigen Jahren eine neue Auflage nötig geworden ist, so mufs das Werk sehr lesenswert, dessen Inhalt interessant sein. Der zweite Grund liegt aber noch tiefer. Der Autor hat sich zur Aufgabe gestellt, den Nachweis zu liefern, dafs die alte Philosophie, die sogenannte aristotelisch-scholastische Naturphilosophie, auch in unserer Zeit noch ihre volle Berechtigung habe. Das ist in der Neuzeit ein gewagtes Unternehmen. Denn seitdem die „jungen Herrschaften“, die verschiedenen Naturwissenschaften, in die Welt, in den geräumigen Palast eingezogen sind, bleibt für die „alte Königin“, die viele Jahrhunderte hindurch mit starker Hand die Zügel der Regierung geführt, kein Platz mehr. Sonst Gleichgesinnte nicht minder wie Gegner arbeiten mit demselben Eifer, dem „jahrtausende alten Mütterchen“ auch noch das enge Eckstübchen im weitläufigen Gebäude wegzunehmen. Nun kommt der

Autor und beansprucht für seinen Schützling eine anständige Wohnung neben den „jungen Herrschaften". Ja, der Autor thut noch einen Schritt weiter. Er fordert für die alte Philosophie die frühere Herrschaft zurück. „Zurück zur Philosophie der christlichen Vorzeit." I. B. S. 109. Das gute Recht dieser Forderung begründet der Autor in eingehender Weise gegenüber den verschiedenen Theorieen der Gegenwart. „Der philosophische Atomismus wird sogar von manchen modernen Gelehrten als unhaltbar verlassen. Die heute im Namen der Atomistik geführte Polemik trifft hauptsächlich die übertriebene Kontinuitätstheorie der transcendentalen Dynamiker. Der Atomismus ist kein fertiges, abgerundetes, einheitliches System, sondern ein Wirrwarr der disparatesten Ansichten. Die Gründe, auf welchen der Atomismus beruht, halten eine wissenschaftliche Kritik nicht aus. Die Wirklichkeit widerstrebt positiv einer atomistischen Erklärungsweise. Weder der Mechanismus mit seinem Princip der Ausdehnung und des Bewegtwerdens, noch der Dynamismus mit seinem Kraft- oder Formprincip bringt eine allseitig befriedigende Naturerklärung zustande. Damit ist der Weg zum Hylomorphismus der aristotelischen Naturerklärung angedeutet." I. B. S. 540—541.

Es handelt sich bei dieser „alten" Naturphilosophie selbstverständlich nicht um alles und jedes, was von den Scholastikern gelehrt wurde, wohl aber um die Principien, um die Hauptgrundsätze und alles, was damit im engen Zusammenhange steht. In dieser Beziehung also mufs der scholastischen Naturphilosophie unbedingt wieder die Führerschaft überlassen werden. Darum bemerkt der Autor zutreffend: „wenn wir uns mit dieser Philosophie befassen, so haben wir vor allem auf die Art und Weise zu achten, wie jene Wissenschaft bei der Erforschung der Ursachen vorgegangen ist und die Hauptfaktoren im Wesen der Naturdinge hervorgehoben hat. Von diesem wichtigsten und entscheidendsten Standpunkte behaupten wir, dafs die alte Philosophie die einzig haltbare Lösung für alle Zeiten gegeben hat, die dem Fortschritt ebenso trotzt, wie das Einmaleins oder der pythagoreische Lehrsatz: wir behaupten, dafs sie in den übrigen tiefern Fragen die richtige Lösung angebahnt hat, ohne in dunkleren dem forschenden Geiste irgendwie hindernde Fesseln anzulegen. Somit behaupten wir, dafs jede ehrliche Forschung, auf was immer für Um- und Abwege sie sich auch zeitweilig gedrängt sieht, in den Fundamentalfragen des Wissens bei den Resultaten jener Vorzeit ankommen mufs, gerade so, wie der Schulknabe bei seinem kopfbrecherischen Rechenexempel kein richtiges Resultat finden wird, das von dem, welches andere vor ihm gefunden haben, verschieden wäre. Wir behaupten ferner, dafs es in wissenschaftlichem Interesse dringend geboten erscheint, in allen wichtigeren Fragen die von der peripatetischen Philosophie empfohlene Lösung in Betracht zu ziehen, zumal in jetziger Zeit, wo bekanntlich moderne Forscher ersten Ranges offen bekennen, dafs es in der Wissenschaft ohne Widersprüche nicht abgeht; das heifst doch wohl, die Wissenschaft mit dürren Worten bankerott erklären." I. B. S. 86.

Um die soeben ausgesprochene Sentenz ausführlich zu begründen, schlägt der Autor folgenden Weg ein. Im ersten Band wird zunächst die Existenzberechtigung einer Naturphilosophie gegenüber den Naturforschern und Philosophen, sowie die Existenzberechtigung der „alten" Naturphilosophie, und die geschichtliche Entwicklung der Naturphilosophie nachgewiesen. (Erster Teil: 1. 2. 3. 4. S. 9—141.) Dann werden die Grundbegriffe der Naturwissenschaft: Stoff, Kraft, Gesetz, Zweck erörtert. (Zweiter Teil: 1. 2. 3. 4. S. 142—279.) Weiter

werden die Naturdinge im Sinne der modernen Naturphilosophie erklärt: mechanistische Naturerklärungen, dynamistische Naturerklärungen, nebst der atomistischen Erklärung. (Dritter Teil. I. II. Anhang. S. 280—541.) Darauf folgt die Erklärung der Naturdinge im Sinne der peripatetischen Naturphilosophie: die innere Konstitution, die Eigenschaften und Verhältnisse der Naturkörper, das Werden und Vergehen, die Biologie, Anthropologie und der Ursprung der Naturdinge. (Vierter Teil: 1. 2. 3. 4. 5. 6. S. 542—799.) — Im zweiten Band bringt der Autor zunächst die monistische Weltauffassung der modernen Naturphilosophie: den kosmischen Monismus, den pantheistischen, pessimistischen und Naturmonismus nebst der Widerlegung dieses Monismus im allgemeinen. Darauf folgt der mechanistische Monismus, eine Kritik im allgemeinen, der hylistische Monismus und der Weltanfang, die Abstammung des Menschen, die Descendenztheorieen, und die Bedeutung dieses Monismus für Wissenschaft und Leben. (Fünfter Teil: I. 1. 2. 3. 4. II. 1. 2. 3. 4. 5. S. 3—283.) Den Schlufs bildet der Dualismus der peripatetischen Weltauffassung: Gott und sein Verhältnis zur Welt, der Mensch in seinem Verhältnis zu Gott. (Sechster Teil: 1. 2. S. 284—581.)

Wie jedermann sieht, ist der Stoff ein sehr reichhaltiger, dabei aber doch genau abgegliedert, durchaus übersichtlich geordnet und klar bestimmt. Jedes exakte, wissenschaftlich feststehende Resultat der neuern und neuesten Naturforschung erscheint gewissenhaft registriert. In keinem Punkte ist der Autor der modernen Naturforschung und Philosophie die Antwort schuldig geblieben, vielmehr hat er deren Unfähigkeit, die Naturdinge allseitig und befriedigend zu erklären, überzeugend dargethan. Wir rechnen diese Partie entschieden zu den gelungensten des ganzen zweihändigen Werkes. Der Ruf: zurück zu der Naturphilosophie der christlichen Vorzeit! ist ein gar sehr begründeter, will man nicht auf eine wissenschaftliche Erklärung der Naturdinge überhaupt ganz und gar Verzicht leisten. Der Versuch vieler moderner Gelehrten allerdings, eine rückläufige Bewegung, aber nur bis zu Kant, ins Werk zu setzen, mufs von vornherein als ein durchaus verfehlter bezeichnet werden, denn gerade Kant hat hauptsächlich die Philosophen auf den falschen Weg geführt.

Der Grund, warum die aristotelisch-scholastische Naturphilosophie vielfach zurückgewiesen wird, liegt zum groszen Teil auch in der mangelhaften Bekanntschaft mit der eigentlichen Lehre. Darum mufs vorerst diese Theorie genau und bestimmt dargelegt werden. Im allgemeinen sind wir diesbezüglich mit den Ausführungen des Autors einverstanden, müssen ihnen aber in mehreren nicht unwesentlichen Punkten entschieden widersprechen. Da der Autor sich auf die Grundanschauungen eines heil. Thomas beruft (I. B. S. 543), so wollen auch wir bei der Prüfung der Ansichten des Autors diesen Gesichtspunkt im Auge behalten. Untersuchen wir also den Inhalt des ersten Bandes.

Zunächst handelt es sich um die substantielle Form. — In der Sache selbst, so glauben wir wenigstens, hat der Autor das Richtige gemeint. Allein die verschiedenen Ausdrücke, womit er an mehreren Orten die Form bezeichnet, sozusagen definiert, machen das Ganze äufserst unklar und mifsverständlich. Der Autor bemerkt einmal: S. 508 „man sollte den Wörtern, wenn immer möglich, den einmal feststehenden Sinn belassen". Damit sind wir vollkommen einverstanden. Leider hält sich der Autor nicht immer an das von ihm selber aufgestellte Princip. Es fragt sich nämlich, ob man die substantielle Form nicht auch „Kraft" nennen dürfe. Der Autor verneint diese Frage mit dem Hin-

weise, dafs „Kraft“ dasjenige bedeute, was den einzelnen Naturphänomenen zu allernächst als Ursache zu Grunde liegt, und sich ausschliefslich auf das Zustandekommen derselben bezieht (S. 189). Allein schon auf der unmittelbar nachfolgenden Seite heifst es: „Kraft nennt heute jedermann, was ihm beliebt. Wir wollen nicht leugnen, dafs diese Bedeutung mehrfach in benachbarte Begriffe hinüberschweift und so bisweilen der Erscheinung der Kraft, also der Verwirklichung, Wirksamkeit, Wirkung zugeteilt wird, bald auch die Kraft in ihren tiefern Gründen, also das Wesen, den Begriff, die Gröfse oder Stärke einer Sache besagt.“ (S. 190.) „Aber,“ sagt der Autor weiter, „im eigentlichen Sinne wird Kraft demjenigen zugeschrieben, was irgend etwas erzeugt oder erzeugen kann.“ — Hier wird also zunächst zugegeben, dafs „Kraft“ auch das Wesen, den Begriff einer Sache bedeute. Warum sollte man dann die Form nicht „Kraft“ nennen dürfen? Ja, weil Kraft im eigentlichen Sinne demjenigen zugeschrieben wird, was irgend etwas erzeugt oder erzeugen kann. Nun, ist denn nicht die Form das Princip der Erzeugung? An mehr als fünfzig Stellen nennt St. Thomas die Form das Princip der Thätigkeit, bemerkt er, jedes Ding sei durch seine Form thätig, wirke in Kraft der Form. Hiermit ist aber auch der Autor selber eines Sinnes mit dem englischen Lehrer. Denn S. 102 ist ihm die sogenannte Form das Thätigkeitsprincip; S. 370 die innere wirksame Realität. Zufolge S. 101 ist die Form das von innen heraus Waltende im Dinge; der tiefste, in den Dingen selbst liegende Grund der Zweckstrebigkeit, oder eigentlich diese Zweckstrebigkeit selbst. Das durch die Form vollendete Naturding ist der Ausgangspunkt für neues Geschehen und Bewirken. (S. 125.) Die Form bildet dasjenige, wodurch das gewordene Ding zu einer bestimmten, zweckdienlichen Wirkungsweise befähigt wird. Die Form ist das, wodurch ein jedes Naturwesen „ein solches ist und als ein solches wirkt. (S. 514.) Die Form verleiht den Dingen ihren Seins- und Wirkungscharakter. Sie nimmt das chemisch-physikalische Wirken in ihren Dienst zur Hervorbringung vitaler Leistungen. (S. 180.) Von der Form fliefst eine dreifache Ursachlichkeit: die formale oder begriffliche, die bewegende oder wirkende (Kraft) und die Endursache (Zweck). Sie bestimmt das gesamte Sein und Wirken des Dinges. Sie bildet den tiefern Grund für die äufsern Figurverhältnisse, insofern solche dem Dinge natürlich sind; ebenso für die Art und Weise des Naturwirkens. (S. 565.) S. 559: „man suchte das Ideale im Realen, die „Kraft“ im „Stoff“. — S. 617: „die Bewegung im aktiven Sinne wird von der Form bestimmt, indem diese zu der im Stoffe veranlagten Thätigkeit anregt.“ Wer diese verschiedenen Begriffsbestimmungen von der Form durch den Autor selber liest, dem mufs es wunder nehmen, warum es nicht erlaubt sein sollte, die Form „Kraft“ zu nennen. Ja, meint der Autor, die Form als Form wirkt nicht. Ganz richtig, aber gerade hierin liegt ein arger Trugschlufs. Kommen einem Dinge zwei Eigenschaften zu, besitzt es dann die zweite überhaupt nicht, weil es, insofern es die erste hat, nicht die zweite ausmacht? Nach dem englischen Lehrer, wie der Autor sehr gut weifs, ist die menschliche Seele Form und Beweger. Als Form ist sie nicht Beweger und umgekehrt. Hat deshalb jemand das Recht zu leugnen, dafs die Seele Beweger sei, also eine „Kraft“ bilde? Zugegeben, dafs sie nicht eine Kraft „im modernen Sinne“ ausmacht, ist denn die „moderne“ Begriffsbestimmung der Dinge die einzig richtige? Wir glauben viel eher, dafs es hoch an der Zeit sei, mit den falschen Definitionen der „modernen“

Gelehrten gründlich aufzuräumen und den richtigen Begriffsbestimmungen der „alten Schule“ wieder zu ihrem Rechte zu verhelfen. Die Form ist in der Wirklichkeit auch das Princip der Thätigkeit, wie der Autor zutreffend mit Berufung auf S. Thomas erklärt. (S. 533 Anm. 1.) Wenn aber dann der Autor S. 585 sagt, die Natur der Dinge werde „viel richtiger“ als ein Princip von Strebigkeit oder Begehren, denn als ein blofses Kraftprincip aufgefafst, und dem beifügt, jede „Kraft“ in der Natur müsse als ein Streben gedacht werden, so ist das Ganze einfach nicht mehr verständlich. Dafs die Form als Form nicht wie die causa efficiens wirkt, ist jedermann klar. Allein der Beweis, dafs nur die causa efficiens „Kraft“ zu nennen sei, wird vom Autor nicht erbracht.

Dagegen haben wir schwere Bedenken gegenüber einer Bezeichnung der Form durch den Autor. Wiederholt nennt er die Form das Ideale. Die Form ist die dem Stoffe nicht auf-, sondern eingeprägte Idee. (S. 101.) Die Formen galten — den Alten — als im Stoff verwirklichte Ideen, als Gedachtes einer äufsern und überweltlichen Intelligenz. (S. 102.) Aristoteles wies nach, dafs Ideales mit Realem in jedem Naturdinge zu substantieller Einheit verbunden sei. Nicht jenseits der Materie ist die Idee, sondern in der Materie (S. 124). Aristoteles verlegt das Ideale als Wesenheit in die Naturdinge hinein (S. 131). Die Erkenntnis, dafs man in den Naturdingen mehr anzunehmen hat als eine mechanisch bewegte Vielheit, dafs in denselben eine ideale Seite, nach welcher das teilbare Volumen zu einer Wesenseinheit verbunden sei, sich vorfinde, bezeichnet eine festzuhaltende Errungenschaft, einen wahren Fortschritt in der Durchschauung des materialistischen Zeitirrtums, eine Repristination der Philosophie eines heil. Thomas von Aquin. In der peripatetischen Philosophie wurde jenes „mehr“ mit dem Namen „Form“ bezeichnet. (S. 426.) Die Formen sind das Ideale in den Dingen, weil sie die Verwirklichung der Ideen des grofsen Weltbildners da droben sind. (S. 545.) Die Scholastik erblickt — um mit Schelling zu reden — in dem einheitlichen Naturvorgange eine Vermählung von Idealem und Realem. (S. 566.) Was soll man sich nun unter der Form eigentlich denken? „Sie bildet das Ideale.“ Allein das Ideale steht, will man nicht alle Begriffe verkehren, im Gegensatz zu dem Realen. Infolge dessen wäre die Form nicht etwas Reales. „Sie bildet etwas von Gott, der ersten Ursache, Gedachtes.“ Aber ist denn der Urstoff nicht ebenfalls etwas von Gott Gedachtes? „Die Form ist die den Dingen nicht auf-, sondern eingeprägte Idee.“ Also sind die Dinge zusammengesetzt, „vermählt“ mit einem Idealen und Realen. Dann bilden sie ein wahres Monstrum, und es war sehr angezeigt, dafs der Autor sich auf den Pantheisten Schelling beruft. „Die Formen bilden die Verwirklichung der Ideen Gottes.“ Ja, wenn das nur möglich wäre. Es kann zwar etwas nach der Idee, als dem Vorbilde, verwirklicht werden, aber dafs eine Idee selber verwirklicht werde, das ist einfach ein Ding der Unmöglichkeit. Verbinden sich Ideales und Reales zu einer Substanz, so sind sie der Substanz nach eins und dasselbe und der Pantheismus befindet sich im vollen Rechte. Das Ideale selber wird ein Reales. Etwas anderes lehrt auch Hegel nicht. — Wir wissen sehr wohl, dafs der Autor nicht die Absicht hat, die Realität der Formen in Zweifel zu ziehen, im Gegenteil, sie sind ihm durchaus etwas Reales, das „Realste“ von allen. (S. 546.) Aber warum bedient er sich dann dieser unrichtigen Ausdrücke? Das Ideale bildet nicht den Gegensatz zum Stoff, sondern

zum Realen. Daher mufs der Ausdruck „Ideales“ vermieden werden. Überdies wird ja die Identität zwischen dem Idealen und Realen, die Einheit der Substanz von Idealem und Realem nur von dem modernen Pantheisten verteidigt. Scholastisch ist diese Bezeichnung der Form gewifs nicht.

Der zweite Punkt, den wir nicht unbesprochen lassen dürfen, betrifft das Werden der substantiellen Formen. Nach dem Autor, III B. S. 213, entstehen die Dinge, von der materiellen Seite betrachtet, freilich nicht, sondern waren schon da. Hingegen nach der formellen Seite betrachtet, entstehen sie ohne Zweifel fortwährend aus Nichts. Die scharfsinnigen Denker der Vorzeit, meint der Autor, betrachteten bei der Veränderung bald das Subjekt mit den Bestimmungen, die es erhält und verliert, z. B. das warme und kalte Wasser, die Henne und das Küchlein; bald auch betrachteten sie die Bestimmungen allein, z. B. Wärme und Kälte, das Lebensprincip des Küchleins Von letzteren behaupteten sie nicht, sie seien Dinge, welche aus Nichts entständen, wohl aber sprechen sie ihre Überzeugung dahin aus, es sei doch irgend ein wirkliches Etwas, welches in der Materie aus Nichts entstände. — Diese Ansicht des Autors ist grundfalsch. Das Ding wird nach seiner formellen Seite, mit andern Worten: die Form der Naturdinge wird keineswegs aus Nichts, sondern aus der Potenz des Urstoffs. Cum omnis operatio creaturae praesupponat potentiam materiae impossibile est quod aliqua creatura aliquam formam producat in esse, quae non educitur de potentia materiae. Et inde est quod anima rationalis a solo Deo creatur. S. Thomas: I. sent. d. 14. q 3. a. 1. — Nullum agens creatum facit formam, quia formae non fiunt ut probatur in 8. Metaph. sed educuntur de potentia materiae. Sed materia non potest educi de materia alterius. Et ideo non est simile de forma et materia. IV. sent. d. 5. q. 1. a. 3. qu. 3. ad 3. — Inferiora agentia corporalia non sunt formarum principia in rebus factis nisi quantum potest se extendere causalitas transmutationis, cum non agant nisi transmutando. Hoc autem est inquantum disponunt materiam, et educunt formam de potentia materiae. Quantum igitur ad hoc formae generatorum dependent a generantibus naturaliter, quod educuntur de potentia materiae. De potentia. q. 5. a. 1. — Cum agentia corporalia non agant nisi transmutando, nihil autem transmutetur nisi ratione materiae, causalitas agentium corporalium non potest se extendere nisi ad ea quae aliquo modo sunt in materia. Et quia Platonici et Avicenna non ponebant formas de potentia materiae educi, ideo cogebantur dicere, quod agentia corporalia disponebant tantum materiam, inductio autem formae erat a principio separato. Si autem ponamus formas substantiales educi de potentia materiae secundum sententiam Aristotelis, agentia naturalia non solum erunt causae dispositionum materiae, sed etiam formarum substantialium quantum ad hoc tumtaxat, quod de potentia educantur in actum. l. c. ad 5. Vergl. De potentia. q. 3. a 9: „omnis forma quae exit in esse per generationem, vel per virtutem naturae educitur de potentia materiae.“ Ähnlich daselbst a 11. — Da der Autor keinen „scharfsinnigen Denker der Vorzeit“ genannt hat, der die Formen der Naturdinge aus Nichts entstehen läfst, so müssen wir diese Theorie des Autors solange als falsch bezeichnen, bis gegenteilige Beweise vorliegen. Diese Beweise aber können nicht erbracht werden, denn werden die Formen überhaupt aus Nichts, dann fällt der Unterschied der menschlichen Seele von den Formen der Naturdinge fort, und letztere sind ebenso Substanzen für sich, wie die erstere. Die menschliche Seele besteht für sich, und aus diesem

Grunde mufs sie **aus Nichts erschaffen** werden. **Aus Nichts** entstehen und **geschaffen** werden sind **identische** Begriffe. Demnach folgt aus der Theorie des Autors ein Zweifaches: entweder, dafs die Naturdinge etwas zu **erschaffen** vermögen, und dies ist durchaus unrichtig. S. Thomas: de potentia. q. 3. a. 4; oder dafs sie keine Form hervorzubringen imstande sind, sondern blofs den Stoff zubereiten, was abermals ganz und gar unrichtig ist. S. Thomas: de potentia. q. 3. a. 8. Der Autor will durch seine Theorie das Princip: „aus Nichts wird Nichts“ erklären. Allein der Versuch ist mifslungen, denn das Princip ist richtig. Aus Nichts **wird** Nichts. Das **Werden** steht im Gegensatz zu der **Schöpfung**. Aus Nichts **entsteht** etwas **nur** durch **Schöpfung**. Darum **wird** es nicht, sondern es wird **geschaffen**. Die **Formen** der Naturdinge sind **im** Stoff enthalten, nicht der Wirklichkeit nach, actu, sondern der Potenz oder Anlage nach. Folglich werden sie in keiner Weise **aus dem Nichts**, sondern aus dieser Anlage, aus der Potenz des Stoffs. Der Stoff ist mit dieser Anlage oder Potenz für die stofflichen Formen von Gott geschaffen worden. S. Thomas: „forma potest considerari dupliciter. Uno modo secundum quod est in potentia. Et sic a Deo materiae concreatur, nulla disponentis naturae actione interveniente. Alio modo secundum quod est in actu; et sic non creatur, sed de potentia materiae educitur per agens naturale. Unde non oportet quod natura aliquid agat dispositive ad hoc quod aliquid creatur. Quia tamen aliqua forma naturalis est quae per creationem in esse producitur, scilicet anima rationalis, cujus materiam natura disponit; ideo sciendum est quod, cum creationis opus materiam tollit, dupliciter aliquid creari dicitur. De potentia. q. 3. a. 4. ad 7. — ib. q. 3. a. 8. ad 8. 10.

Ein anderer Punkt ist der sachliche Unterschied zwischen dem Urstoff und der substantiellen Form. Der Autor verteidigt in der That diesen sachlichen Unterschied, aber in einer etwas sonderbaren Weise. Zunächst spricht er vom **metaphysischen** Unterschiede. Dieser liegt nach ihm darin, dafs etwas nur nach unserer Auffassungsweise, je nach den verschiedenen Gesichtspunkten, unterschieden wird. Dinge, die nur **metaphysisch** unterschieden sind, müssen nach ihm stets sachlich beieinander sein. Dagegen bewirkt der **physische** Unterschied, dafs das eine **ohne** das andere existieren kann. Der Autor bringt ein Beispiel dieses **physischen** Unterschiedes: „nun ist es eine täglich zu beobachtende Thatsache, dafs die Materie in allen organischen Wesen ohne das Formalprincip (dessen Substantialität wir oben bewiesen haben) existieren kann. Demgemäfs ist es nicht blofs **metaphysisch**, sondern physisch, d. h. wirklich und sachlich, von der Materie unterschieden.“ (S. 548.) — Hier sind mehrere Ansichten des Autors **total unrichtig**. Es ist durchaus **unrichtig**, dafs die **metaphysisch** unterschiedenen Dinge dies blofs **unserer Auffassungsweise nach** sind. Den Gegenstand der Metaphysik bildet das **Reale**, nicht aber das **Gedankending**. Letzteres gehört der Logik an. Folglich ist auch der **metaphysische** Unterschied ein **realer**, nicht aber ein von unserer Betrachtungsweise gemachter oder gewonnener. S. 544 nennt der Autor den **Wesensbegriff** die forma metaphysica, z. B. die Menschheit oder das Menschsein, also die humanitas. Und dieser Wesensbegriff steht im Gegensatz zu dem Individuum. — Der Wesens**begriff** ist nicht etwas **Metaphysisches**, sondern etwas **Logisches**. Wohl aber ist **metaphysisch** die unter dem Wesens**begriff** erfafste, erkannte **reale Wesenheit**, also die humanitas. Nun unterscheidet sich in den Kreaturen die Wesenheit **real** vom Individuum. Folglich bildet auch der

metaphysische einen realen Unterschied. S. Thomas: in creaturis autem essentia realiter differt a supposito. I. sent. d. 5. q. 1. a. 1. — Ferner ist es durchaus nicht richtig, dafs zwei Dinge müssen getrennt existieren können, um sachlich voneinander unterschieden zu sein. Der sachliche Unterschied fordert blofs einen wirklichen Gegensatz. S. Thomas: I. sent. d. 5. q. 1. a. 1. ad 1. — Ex hoc enim unumquodque ab altero distinguitur quod unum eorum alterum esse non potest. Quod aliqua autem non possint esse simul hoc contingit ex natura alicujus oppositionis. Ea enim dicuntur esse opposita quae simul esse non possunt. Nihil igitur distinguitur ab altero nisi ratione alicujus oppositionis. De potentia. q. 10. a. 2. ad 3. — Dieser Gegensatz aber besteht vollauf zwischen dem Urstoff und der Form. Denn der Urstoff ist seinem innersten Wesen nach Potenz, die Form hingegen Akt. Potenz und Akt bilden bekanntlich Gegensätze. — Weiter ist es durchaus unrichtig, dafs die Materie ohne das Formalprincip in allen organischen Wesen existieren könne. Wir vermögen die ganze Stelle des Autors nur dahin zu erklären, dafs der Setzer hier alles untereinandergebracht hat; im Manuskript kann sie unmöglich so lauten. Denn nicht nur ist es durch die tägliche Erfahrung nicht erwiesen, dafs die Materie ohne das Formalprincip in allen organischen Wesen existieren könne, schliefst diese Behauptung vielmehr einen innern Widerspruch in sich Nicht einmal Gott kann bewirken, dafs die Materie, sei es in den unorganischen, sei es in den organischen Dingen ohne das Formalprincip existiere. S. Thomas: materia prima non potest exire in esse sine forma, nec e converso. De veritate. q. 3. a. 5. — Illud ergo solum poterit excludi a divina potentia quod repugnat rationi entis. Et hoc non propter defectum divinae potentiae, sed quia ipsum non potest esse ens. Unde non potest fieri. Repugnat autem rationi entis non ens simul et secundum idem existens. Unde quod aliquid simul sit et non sit a Deo fieri non potest, nec aliquid contradictionem includens. Et de hujusmodi est materiam esse in actu sine forma. Omne enim quod est actu, vel est ipse actus, vel potentia participans actum. Esse autem actu repugnat rationi materiae, quae secundum propriam rationem est ens in potentia. Relinquitur ergo quod non possit esse in actu nisi in quantum participat actum. Actus autem participatus a materia nihil est aliud quam forma. Unde idem est dictu materiam esse in actu, et materiam habere formam. Dicere ergo quod materia sit in actu sine forma est dicere contradictoria esse simul. Unde a Deo fieri non potest. Quodl. 3. q. 1. a. 1. —

Somit kann davon, dafs in allen organischen Wesen die Materie ohne das Formalprincip existieren könne, gar keine Rede sein. Mit Bezug auf den Menschen kann zwar das Formalprincip ohne die Materie, ohne den Leib existieren, aber auch hier trifft nicht das umgekehrte Verhältnis zu. In allen übrigen Wesen, in den unorganischen wie in den organischen, kann weder die Form ohne den Stoff, noch viel weniger der Stoff ohne die Form existieren. Und trotzdem sind beide sachlich unterschieden, ein Beweis, dafs die Argumentation des Autors sich auf ein ganz falsches Fundament stützt, nämlich auf die gesonderte Existenz. Der Autor steht mit dieser seiner Theorie überdies im schreiendsten Widerspruch mit sich selber. S. 125 bilden die Formen den Seinsgrund in den Dingen. S. 574 ist die Materie mit dem „Mangel“ behaftet. Die Materie ist das der Möglichkeit nach Seiende. S. 575 heifst es: nach Aristoteles „ist“ das Ganze, die Teile „sind“ nicht, sie haben ihr Sein im Ganzen; noch weniger „ist“ das Material. S. 578: „indessen sind jene beiden Teilsubstanzen — Form und Materie — bei

aller sachlichen Unterschiedlichkeit dennoch so naturnotwendig zueinander hingeordnet, dafs eine gewöhnliche Naturform nie ohne die Materie, und die Materie nie ohne die Form existieren kann." S. 556, Anm. 2 lesen wir folgende Stelle des englischen Lehrers: forma est causa materiae, in quantum materia non habet esse in actu nisi per formam. Opusc. de princip. natur. Aus alledem glauben wir schliefsen zu dürfen, dafs die genannte Stelle rein aus Versehen jenen Wortlaut hat, deren Bedeutung aber eine andere ist. Darum legen wir darauf keinen besondern Wert, wohl aber müssen wir das Princip über den sachlichen Unterschied, nämlich die Notwendigkeit der Sonderexistenz, beanstanden, weil es durchaus unrichtig ist.

Nun kommen wir zu dem Wesen der inneren Einheit, zu dem Wesen des Individuums. Der Autor nimmt S. 418 ebenfalls die Materie als Individuationsprincip an. Allein die Gründe, welche der Autor dafür beibringt, sind nicht sonderlich klar. Er sagt: „wegen der materiellen Beschaffenheit werden die Dinge im Raume ausgebreitet; die Teilung, welche der Grund der Vervielfältigung ist, pakt die Dinge bei ihrer materiellen Seite. Auch deshalb mufs bei den Dingen die Materie als das Individuationsprincip bezeichnet werden, weil sie aus sich sofort konkrete Vereinzelung besitzt, während die Formen aus sich zunächst das specifische Sein, also ein Sein von universellem Charakter, darstellt, und erst durch Hinordnung zur Verwirklichung, d. h. zur konkreten Existenz, den Charakter des Individuums gewinnt." Hätte der Autor sich genauer an den hl. Thomas gehalten, seine Begründung des Individuationsprincips wäre besser ausgefallen. Nicht die Teilung, sondern die Aufnahme in einem andern bildet den Grund der Vervielfältigung. „Die Materie besitzt aus sich sofort konkrete Vereinzelung." Wo ist der Beweis dafür? Wir suchen ihn vergebens. Der hl. Thomas aber bringt ihn. „Die Form gewinnt erst den Charakter des Individuums durch die Hinordnung zur konkreten Existenz." Wo ist der Beweis dafür? Im hl. Thomas findet sich ein anderer Grund, denn der des Autors ist unrichtig. Hören wir den englischen Lehrer. Der Grund der individuellen Einheit liegt darin, dafs etwas nicht in einem andern aufgenommen werden kann. Und der Grund der Vervielfältigung ist die Aufnahme in einem andern. Die Materie ist aus sich sofort konkrete Vereinzelung, weil sie das erste Substrat bildet, somit nicht in einem andern Substrat aufgenommen werden kann. Diese Form gewinnt den Charakter des Individuums durch die Aufnahme in dem Stoff, nicht aber zunächst durch die Hinordnung zur konkreten Existenz. Warum ist denn die Existenz „konkret"? Der Autor sagt hierüber kein Wort, als wäre die Sache selbstverständlich. Die Existenz ist konkret, weil sie in der konkreten oder individuellen Wesenheit aufgenommen wird. S. Thomas: formae quae sunt receptibiles in materia individuantur per materiam, quae non potest esse in alio, cum sit primum subjectum substans: forma vero quantum est de se, nisi aliquid aliud impediat recipi potest a pluribus. Sed illa forma, quae non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur quod non potest recipi in alio. Summa theol. I. p. q. 3. a. 2. ad 3. — Est enim de ratione individui quod non possit in pluribus esse. Quod quidem contingit dupliciter: uno modo quia non est natum esse in aliquo; et hoc modo formae immateriales separatae per se subsistentes sunt etiam per seipsas individuae. Alio modo ex eo quod forma substantialis vel accidentalis est quidem nata in aliquo esse, non tamen in pluribus, sicut haec albedo, quae est in hoc corpore. Quantum igitur ad primum materia est individuationis

principium omnibus formis inhaerentibus, quia cum hujusmodi formae, quantum est de se, sint natae in aliquo esse sicut in subjecto, ex quo aliqua earum recipitur in materia, „quae non est in alio“, ideo nec forma ipsa sic existens potest esse in alio. Summa theol. III. p. p. 77. a. 2. Mit Bezug auf die Existenz: ipsum esse est perfectissimum omnium. Comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem nisi in quantum est. Unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. Ut cum dico esse hominis, vel equi, vel cujuscunque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse. Summa theol. I. p. q. 4. a. 1. ad 3. Non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Et per hunc modum „hoc esse“ ab „illo esse“ distinguitur, in quantum est „talis“ vel „talis“ naturae. De potentia. q. 7. a. 2. ad 9. — Die Erklärung des englischen Meisters ist bestimmt und klar, während unser Autor manches ohne Beweis hinstellt. Was ist nun ein Individuum? Die Definition auf S. 418 ist korrekt. Woran erkennen wir, ob ein Wesen ein Individuum ist oder nicht? Die Antwort des Autors auf S. 419 lautet wiederum nicht absonderlich bestimmt. „Aus dem ganzen Habitus eines Wesens wird zu ersehen sein, ob es ein wahres Individuum ist, oder ein Komplex von Individuen, oder im Gegenteil ein Stück von einem umfassernden Individuum. Da aber das Gesamtverhalten getragen wird von innerer Zweckstrebigkeit, so wird am ehesten vom teleologischen Standpunkte aus die Individualität der Dinge festzustellen sein. Zu einem Individuum gehört, dafs die Zweckstrebigkeit eine innere, der Hauptsache nach ungeteilte und in sich abgeschlossene sei.“ „Also ist es in hervorragender Weise der Zweck, welcher den Ausschlag gibt, weil sich vor allem in ihm das innere Sein zu offenbaren vermag.“ — Was sollen wir nun unter dieser „der Hauptsache nach“ ungeteilten Zweckstrebigkeit uns denken? Was unter dem Stück von einem umfassernden Individuum? Die Sache hat doch keine grofsen Schwierigkeiten. Ein Individuum, eine innere Einheit besteht darin, dafs alle Teile nur eine Form und nur eine Existenz haben. Die Teile müssen sich verhalten wie die Potenz, also ohne eigene Form, und die Form des Ganzen wie der Akt. Da aber die Form stets vom Dasein, von der Existenz begleitet wird, deshalb müssen Potenz und Akt, die Teile und die Form des Ganzen eine Existenz besitzen. Auf die Naturdinge angewendet, heifst also das Princip: jenes Ding ist ein unum per se, hat eine innere Einheit, ist in Wahrheit ein Individuum, welches nur eine substantielle Form, und mit dieser Form numerisch eine und dieselbe Existenz besitzt. Den Ausschlag aber gibt die Existenz, nicht der Zweck, wie der Autor sagt. Er beruft sich ja selbst S. 420 Anm. 1 auf folgende Stelle des heiligen Thomas: quum a forma unaquaeque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Summa ctr. Gent. l. 2. c. 58. Wir müssen der Wichtigkeit halber die Stelle vollständig anführen: „ab eodem aliquid habet esse et unitatem, unum enim consequitur ad ens. Cum igitur a forma unaquaeque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur in homine ponantur plures animae sicut diversae formae, homo non erit unum ens, sed plura. Nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficiet, quia esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter, cum unitas ordinis sit minima unitatum.“ Diese Antwort des englischen Lehrers ist entscheidend. Nun bemerkt der Autor auf S. 420, nachdem er das Wesen des Individuums im Menschen, in den organischen Wesen

und in der Molekel nachgewiesen: „durch unsere Beurteilung bleibt die Thatsache unangefochten, dafs sehr oft ein Naturindividuum eine untergeordnete Vielheit innerer Zwecke in sich schliefst. Das Auge ist fürs Sehen, der Fufs zum Stehen. Im Auge befinden sich Zäpfchen und Stäbchen, von denen ein jedes seinen einigermafsen abgesonderten Zweck hat. Jedes Stäbchen besitzt wieder sein Aufsen- und Innenglied zu besonderen Zwecken. Und so geht die Sonderung fort. Weil es aber das alle Teile umspannende Ganze ist, welches in geordneter Einheit die Teile aus sich herausbildete, so erkennen wir die Naturindividualität schlechthin in dem Ganzen an, während wir die Teile nur im uneigentlichen Sinne des Wortes Individuen nennen können." — Was haben wir nun unter dieser „untergeordneten Vielheit innerer Zwecke" zu verstehen? Der Autor nennt die Form das Princip der inneren Zweckstrebigkeit. Hätten wir also die „untergeordnete Vielheit innerer Zwecke" etwa in der Weise zu fassen, dafs viele Formen als Principe der vielen untergeordneten innern Zwecke vorhanden wären, die aber der Form des Ganzen unterständen? Wie gesagt, der Sinn der Stelle ist nicht klar. Vielleicht gibt uns eine andere Stelle des Autors hierüber bessern Aufschlufs. S. 156 schreibt der Autor: „noch klarer als die Chemie bezeugt die Physik das oftmalige Vorhandensein einer ganz erstaunlichen Diskretion oder Geteiltheit in der Natur. Um sich hiervon einen Begriff zu machen, denke man an die Difusion verschiedener Luftarten und Riechstoffe, wie Moschus, Rosmarin. . . . . Man erinnere sich an das optische Phänomen der Farbenzerstreuung, welches fordert, dafs das Substrat der Lichterscheinungen sich zu Abständen auseinanderreifst, die grofs genug sind, um gegen die Länge einer Lichtwelle nicht vernachlässigt werden zu können. Ähnliches ist durch die Spektralanalyse kund geworden. . . . . Es fehlt auch nicht an Andeutungen, dafs in Körpern, deren ungeteilte Einheit aufser allem Zweifel steht, wie z. B. im tierischen und mechanischen Nervenkomplex, unbeachtet der höhern „dynamischen" Einheit und Kontinuität eine irgendwie getrennte Vielheit sekundärer Natur vorhanden ist. Ist die gewöhnliche Ansicht über Elektricität richtig, so kreisen in manchen Naturkörpern — auch in den Nerven — getrennte elektrische Ströme, und zwar so, dafs man notwendig irgend welche Trennung der Partikelchen voraussetzen mufs." S. 505: „mit der Form befindet sich aber im Dinge auch das Stoffliche als das Princip der Passivität und Ausbreitung, wird auch hier die Unterbrechung jeder Diskretion in jeder Beziehung ausgeschlossen? Es ist zweifelsohne ein Widerspruch, dafs ein Naturwesen, welches schlechthin eines ist, zugleich schlechthin Vieles sei. Aber kann nicht ein schlechthin einheitliches Naturwesen in nebensächlicher, untergeordneter Beziehung — etwa in Bezug auf jähe Übergänge in der Kohäsionsweise u. dgl. — eine Vielheit zulassen? Die Bejahung dieser Frage drängt sich fast von selber auf, wenn man an die vielen Muskeln und Nerven in dem einen Tierorganismus und die vielen Zellen in der einen Pflanze denkt. Die alte Philosophie, welche sich mit der materiellen Seite der Dinge weniger befafst hat, ist auf eine klare Beantwortung dieser Frage nicht eingegangen. Jedoch kann und mufs nach den Grundsätzen des Aristotelismus diese Frage entschieden bejaht werden."

Wir werden demnach kaum fehl gehen, wenn wir annehmen, der Autor behaupte ein faktisches Geteiltsein der Naturwesen, sei es auch nur in „untergeordneter Beziehung". Denn er spricht von einer „ganz erstaunlichen Diskretion oder Geteiltheit in der Natur", von einer „getrennten Vielheit sekundärer Natur". Damit tritt aber der Autor in

offenen Widerspruch mit dem englischen Lehrer. Zum „wirklichen Geteiltsein", ob primärer oder sekundärer Natur, ist ganz einerlei, gehört, wie S. Thomas nachweist, dafs das, was geteilt ist, eine eigene Form und eine eigene Existenz besitze. Dann wird aber sofort die innere Einheit, das unum per se, aufgehoben. Diese innere Einheit ist aber nichts anderes als die Einheit „schlechthin" des Autors. Es genügt also keineswegs zur Einheit „schlechthin", dafs das „faktisch Geteilte" von der Form des „Ganzen" zusammengehalten werde. Das Geteilte darf keine eigene Form und Existenz haben. Dies gerade ist es, was der englische Lehrer von der vorhin angegebenen Stelle verlangt, damit die Einheit „schlechthin" gewahrt bleibe, und die Form des Ganzen nicht eine rein accidentelle sei. Mögen immerhin die „gesonderten Teile" noch weiter in Unterordnung stehen unter der Form des Ganzen, diese „dynamische" Einheit, wie sie vom Autor genannt wird, ist keine Einheit per se „schlechthin", sondern per accidens. Darum bemerkt Sankt Thomas im nämlichen Kapitel an einer andern Stelle: si autem dicatur quod, etiam praedictis animabus — nutritiva, sensitiva, intellectiva — diversis existentibus non sequitur praedictas praedicationes fore per accidens eo quod animae illae ad invicem ordinem habent; hoc iterum removetur. Eine Einheit „schlechthin" kommt somit nur dann zustande, wenn die Teile sich wie die Potenz verhalten, also keine eigene Form und kein eigenes Dasein haben. S. Thomas: Ex duobus aut pluribus non potest fieri unum, si non sit aliquid uniens, nisi unum eorum se habeat ad alterum ut actus ad potentiam. Sic enim ex materia et forma fit unum nullo vinculo extraneo eas colligante. Summa ctr. Gent. lib. II. c. 58. Besitzen aber diese „untergeordneten Teile" keine eigene Form und Existenz, dann sind sie eben nicht gesondert, dann gibt es in der Wirklichkeit kein „Geteiltsein", keine „Diskretion" in der Natur. Das Naturding ist dann blofs teilbar oder der Möglichkeit nach, keineswegs in Wirklichkeit geteilt. Es ist folglich keine aktuelle, sondern nur eine potentielle Vielheit vorhanden. Dafs die Grundsätze des Aristotelismus eine „Diskretion" oder „Unterbrechung" in nebensächlicher, untergeordneter Beziehung zulassen, behauptet der Autor zwar, beweist es aber mit keinem Worte. Die Grundsätze des Aristotelismus lassen allerdings eine mögliche Teilung, ein Geschiedensein in der Potenz, zu, keineswegs aber eine solche in der Wirklichkeit, in actu. Diese letztere würde jede innere Einheit, das unum per se oder „schlechthin", völlig aufheben, wie wir sogleich sehen werden.

Mit dieser Lehre steht im engen Zusammenhange die Frage, wie die Elemente in der Mischung sich verhalten. Der Autor sagt diesbezüglich S. 678: die peripatetische Philosophie stellt den Satz auf, dafs die Elemente der Materie nach, also nach jener Seite, welche zunächst den Physiker und Chemiker interessiert, in den zusammengesetzten Dingen schlechthin verharren. . . . Mit einem Verharren der nackten Materie ist Aristoteles nicht zufrieden. Er behauptet vielmehr, die Elemente müfsten auch in ihrer charakteristischen Beeigenschaftung verbleiben; also wie wir heute vom Standpunkte der Chemie aus sagen würden: als Wasserstoff, Stickstoff, Sauerstoff. Die neuere Wissenschaft hat die Lehre des alten Griechen vollauf bestätigt." — Darauf müssen wir uns folgende Bemerkung erlauben. Ein jedes Ding wird gemäfs seiner Form benannt. S. Thomas: unumquodque enim denominatur a sua forma. Summa theol. I. p. q. 13. a 11. — Cum res communiter denominetur a suis formis, sicut album ab albedine, et homo a humanitate, omne illud a quo aliquid denominatur quantum ad hoc habet habitudinem formae. ib. q. 37. a. 2.

Sagen wir demnach Sauerstoff als Sauerstoff, so verstehen wir darunter die formelle Seite oder die Form. Denn die Form macht ihn zum Sauerstoff. Folglich müfsten die Bestandteile des Wassers, der Sauerstoff und Wasserstoff, im Wasser nicht blofs der Materie, sondern auch der Form nach verbleiben. Denn nur in diesem Falle verbleiben sie als Sauerstoff und Wasserstoff. Und diese Lehre des Aristoteles, meint der Autor, hat die neuere Wissenschaft vollauf bestätigt. Gehen wir nun einige Seiten im Buche des Autors zurück. S. 154 lesen wir: „beziehentlich der Thatsachen der Chemie fragt es sich, ob die Teilchen ihren Charakter als Individuen, wir wollen sagen: ihr gegenseitiges Getrennt- und Abgeschlossensein als eine ihnen wesentliche Eigentümlichkeit in den chemischen Prozefs mitbringen, ob sie auch später nach vollbrachter Stoffwandlung in den neuen Stoffen mit durchgreifender Trennung fortbestehen. Hierüber schrieb J. v. Liebig, man wisse nichts bezüglich des Zustandes, in welchem sich die Elemente zweier zusammengesetzten Körper befänden, sobald sich diese zu einer chemischen Verbindung vereinigt hätten; und die Art und Weise, wie man sich die Elemente in der Verbindung gruppiert denke, beruhe nur auf Übereinkunft, die bei der herrschenden Ansicht durch Gewohnheit geheiligt sei.“ Ein ähnliches Urteil führt der Autor S. 155 von Kekulé an. S. 527 heifst es: „die Chemie lehrt zweitens, dafs die Elemente in den chemischen Verbindungen die Neigung behalten, eventuell zu ihren Elementarformen zurückzukehren. Auch dieses wurde von den Philosophen der Vorzeit beachtet. Es veranlafste bei ihnen die sehr weitschichtige Kontroverse über die Frage, ob auch das eigentliche Sein, der tiefste Träger aller Eigenschaften, bei den verschiedenen Wandlungen in der Natur unverändert bleibe, oder aber, ob in dem zusammengesetzten Dinge das neue einheitliche Princip die Form und Tendenzprincipien der einfachen Stoffe verdränge. Über diese und ähnliche rein philosophische Fragen kann der Chemiker keinen Aufschlufs geben.“ — Ja, wenn der Chemiker keinen Aufschlufs zu geben vermag, und wenn die neuere Wissenschaft nichts weifs, dann steht es herzlich schlecht um die vollgiltige Bestätigung durch die „neuere Wissenschaft“, dafs z. B. der Sauerstoff und Wasserstoff als Sauerstoff und Wasserstoff im Wasser verbleiben. Übrigens ist der Schaden so grofs nicht, wenn die neuere Wissenschaft keine Bestätigung zu erteilen vermag. Denn etwas durchaus Falsches braucht sie nicht zu bestätigen. Es ist aber ganz und gar unrichtig, dafs die Elemente in der Verbindung ihrer Form nach unverändert verbleiben, dafs demnach im Wasser der Sauerstoff und Wasserstoff als Sauerstoff und Wasserstoff vorhanden sind. Hören wir wiederum unsern Autor. S. 681 bemerkt er: der Stagirite hatte im Hinblick auf das berechtigte Postulat, dafs die vielen Elemente in der Verbindung die unverkennbar vorhandene substantiale Einheit der Verbindung zu Schaden kommen lassen, sich dahin ausgedrückt, die Elemente blieben „der Möglichkeit nach“, nicht aber schlechthin der vollen Wirklichkeit nach. Wie hat Aristoteles diese an sich vielseitige Redeweise verstanden? Einzelne Denker der peripatetischen Schule erblicken gar keine Schwierigkeit darin, dafs man die Elemente auch nach vollbrachtem Einmarsch in die Molekel in ihrer fertigen, selbständigen Abgeschlossenheit fortbestehen lasse. Der selige Albert der Grofse, und namentlich der hl. Thomas, traten dieser Aufstellung schroff entgegen, indem sie betonten, dafs bei einem Verharren des schlechthinnigen, in sich abgeschlossenen Seins die Einheit der zusammengesetzten Substanz in die Brüche ginge und die Form des Ganzen zu einem blofsen Accidenz herabsänke. Es dürfte unschwer sein,

einzusehen, dafs das angeregte Bedenken volle Berechtigung hat. Im diametralen Gegensatz gegen die eben angeführte Lehre der beiden Araber, Avicenna und Averroes, lehrte der hl. Thomas, die Substanzeinheit der Verbindung könne nur dann gewahrt werden, wenn die Formen der Elemente schlechthin zu Grunde gingen. Er nahm also an, dafs von der Substanz der Elemente nur der Stoff, d. i. die materia prima, in numerischer Identität in den zusammengesetzten Körper hinüber wandere, wobei es die neueintretende höhere Form übernehme, den Elementen ihren Charakter als untergeordneten Momenten des Ganzen zu wahren. — Wir haben also hier die Widerlegung des Autors durch den Autor selber. Früher wurde gesagt, die Elemente, z. B. Sauerstoff und Wasserstoff, blieben in der Verbindung, im neuen Körper als Sauerstoff und Wasserstoff, und dies wäre die Lehre des Aristoteles. Da nun das Wort „als" unleugbar etwas im formellen Sinne bezeichnet, ebenso die „charakteristische" Beeigenschaftung nach der ganzen Auffassung des Autors von der Form stammt, so müfsten die Elemente, folgerichtig geschlossen, auch ihre eigenen Formen in der Verbindung beibehalten. Allein, sagt hier der Autor, nach Aristoteles bleiben die Elemente nur „der Möglichkeit nach". Die „Möglichkeit" bildet aber den geraden Gegensatz zu der Form. Ebenso lehrt S. Thomas nach der Versicherung des Autors, dafs die Elemente nicht „schlechthin", also ihrer ganzen Substanz nach, Materie und Form, in der Verbindung verbleiben. Die Gründe, welche der englische Lehrer dafür beibringt, haben nach dem Geständnisse des Autors volle Berechtigung. Damit fällt aber dann die ganze Theorie des Autors, dafs die Elemente, z. B. Sauerstoff, Stickstoff, Wasserstoff als Sauerstoff u. s. w. in der Verbindung verbleiben, von selber in ihr Nichts zurück. Auf die „neuere Wissenschaft" kann sie der Autor nicht stützen, denn diese weifs nichts.

In betreff des Accidens sagt der Autor S. 592: „während der Substanz das Sein schlechthin zukommt, ist ein Accidens nur dadurch, dafs es irgend eine Bestimmtheit zur Substanz hinzufügt." Will dieses „ist" soviel besagen, als, das Accidens habe keine „eigene" Existenz, so müfsten wir die Ansicht des Autors als unrichtig bezeichnen. Ebenso unrichtig wäre es, wollte der soeben ausgesprochene Satz des Autors behaupten, das Wesen des Accidens bestände in dem Innewohnen oder Hinzugefügtsein einer Substanz. S. Thomas: inesse non dicit esse accidentis absolute, sed magis modum essendi qui sibi competit ex ordine ad causam proximam sui esse. Et quia remoto ordine accidentis ad causam proximam adhuc potest remanere ordo ipsius ad causam primam, secundum quem modus ipsius essendi non est inesse, sed ab alio esse; ideo potest Deus facere quod „sit" accidens, et non „insit". Nec tamen „esse" accidentis ab accidente removebitur, sed „modus" essendi. IV. Sent. d. 12. q. 1. a. 1. qu. 1. ad 1. — Esse in subjecto non est definitio accidentis, sed e contrario res cui debetur esse in alio. l. c. ad 2. — Cum ista accidentia in Sacram alteris habeant „esse" et „essentias proprias" et eorum essentia non sit eorum esse, constat quod aliud est in eis esse, et quod est. l. c. qu. 3. ad 5. Vergl. Summa theol. 3. p. q. 77. a. 1. — Ebendaselbst bestreitet der Autor die Realität des sogenannten modalen Accidens, indem er schreibt: „eine zweite Art von Accidentien drücken irgend eine Modifikation, einen Zustand aus, in welchem sich ein Ding befinden oder auch nicht befinden kann, ohne dafs ihnen selbst irgendwie ein Sein zukäme. Empfängt ein Ding bald diese, bald jene Figur, jetzt diese, jetzt jene Bewegungsform, so geht in der äufseren Wirklichkeit eine Veränderung vor. Diese Veränderung besteht nicht darin, dafs irgend

ein sachliches Etwas zum Dinge hinzuträte, was vorhin nicht in ihm gewesen wäre, sondern nur darin, dafs das Ding jetzt anders modifiziert ist, als es vorhin war. Wer möchte denken, dafs die Modifikation eine von der Substanz des Naturwesens verschiedene Realität wäre? Aber doch ist sie in der transcendenten Aufsenwelt vorhanden in demjenigen, dessen Modifikation sie ist." — Diese Sätze des Autors sind einfach nicht verständlich. Eine Substanz wird modifiziert, aber das, wodurch sie modifiziert wird, ist nicht ein „sachliches Etwas", eine von der Substanz verschiedene „Realität"; das, wodurch die Substanz modifiziert wird, hat nicht selbst irgendwie ein Sein. Ja, wodurch wird dann die Substanz modifiziert? Offenbar durch das Nichts. Denn zwischen der Realität und dem Nichts liegt kein Mittleres. Und trotz dieser Modifikation durch das Nichts ist sie in der transcendenten Aufsenwelt vorhanden in demjenigen, dessen Modifikation sie ist?!

Mit Bezug auf das Wirken Gottes in den Naturdingen bemerkt der Autor folgendes: „gemäfs der Lehre des heiligen Thomas hängt das Wirken der Naturkräfte in dreifacher Hinsicht von Gott ab. Erstens ist es Gott, welcher den Naturdingen, wie ihr Sein, so auch ihre Kräfte bei der Schöpfung gegeben hat und jetzt fortwährend erhält. Zweitens ist es Gott, welcher jedem werdenden Effekte in der Natur, z. B. einer Tierseele, das Sein gibt, insofern dieses Sein in seinem absoluten allgemeinen Charakter betrachtet wird; denn diesen Charakter bezieht jede Naturwirkung von Gott, dem Urgrund und Vorbild alles Seins. Drittens ist es Gott, welcher bei dem Weltanfang durch einen Anstofs die Bewegung anhob, welche jetzt im wundervollsten Wellenschlage das ganze weite Universum durchbebt; er hat damals jenes bestimmte Bewegungsquantum in die Welt gelegt, welches unvermehrt und unvermindert im bunten Wechsel der Erscheinungen ausharrt." (S. 308.) Anmerk. 4 heifst es dann: „in diesem Sinne sagt der hl. Lehrer: quia natura agens non agit nisi mota . . . . et hoc non cessat, quousque perveniatur ad Deum, sequitur de necessitate quod Deus sit causa actionis cujuslibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum. (Quaest. disp. q. 3. de pot. a. 7.) Die jetzt stattfindenden Naturveränderungen führen durch die lange Kette der vorhergehenden Veränderungen durch Jahrhunderte und Jahrtausende hinauf zu Gott, dem motor primus. Darum heifst es: Deus praemovet omnem creaturam ad agendum." — Was der Autor zum dritten Punkte hier sagt und in der Anmerkung noch erläutert, davon ist nicht ein Wort wahr. Das „bestimmte Bewegungsquantum in der Welt" ist sachlich eins und dasselbe mit der Mitteilung der Kraft. Darum heifst es im hl. Thomas: uno modo quia tribuit ei virtutem operandi sicut dicitur quod generans movet grave et leve, in quantum dat virtutem per quam consequitur talis motus. Das „Bewegungsquantum" ist also nichts anderes als die Kraft. Allein Kraft ist nicht Thätigkeit, ist nicht Bewegung. Der Sinn im hl. Thomas lautet folglich ganz anders: sed quia nulla res per seipsam movet, vel agit nisi sit movens non motum, tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius, in quantum movet eam ad agendum. In quo non intelligitur „collatio" aut „conservatio" virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem, sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli ad incidendum, movendo ipsum." Davon, dafs Gott am Weltanfang jenes bestimmte Bewegungsquantum in die Welt gelegt habe, ist an dieser Stelle gar keine Rede, wohl aber das gerade Gegenteil. Diese „motio und applicatio virtutis ad agendum" durch Gott wird

ausdrücklich unterschieden von der „collatio et conservatio virtutis activae".

Auch in der Antwort auf den siebenten Einwurf gegen den Artikel tritt dieser Unterschied sonnenklar zu Tage. S. Thomas sagt daselbst: „Die natürliche Kraft, welche den Naturdingen bei ihrer Erschaffung mitgeteilt wurde, ist in ihnen als eine gewisse Form, die ein volles und festes Dasein in der Natur besitzt. Allein das, was im Naturdinge von Gott gewirkt wird, damit und wodurch es thatsächlich wirkt oder bewegt, ist blofs etwas Vorübergehendes, mit einem unvollkommenen Dasein, auf die Art und Weise, wie die Farben in der Luft und die Kraft der Kunst im Instrument des Künstlers enthalten sind. Ad 7. Von einem „bestimmten Bewegungsquantum" weifs der englische Lehrer nichts. Dieses Quantum haben die Naturdinge allerdings am Weltanfange erhalten als Naturkraft, als bestimmte bleibende Form. Aber diese reicht nicht aus, damit die Naturdinge thatsächlich wirken oder bewegen. Darum erhalten sie von Gott eine vorübergehende, nicht fixe Form. Diese Form haben sie nicht am Weltanfange erhalten, sondern sie bekommen dieselbe, sobald und so lange sie wirken, richtiger gesprochen, sie empfangen dieselbe, damit und wodurch die natürlichen Kräfte wirken. Der Anstofs der Bewegung durch Gott bei dem Weltanfang betrifft allerdings das Universum im grofsen und ganzen. Aber damit ist zunächst nur die Ortsbewegung gemeint. Nun gibt es aber noch mehrere andere Arten von Bewegung. Ebenso folgt aus dieser Bewegung im grofsen und ganzen noch keineswegs, dafs jedes einzelne Naturding immerfort bewege und wirke. Die Bewegung oder das Wirken gehört nach dem eigenen Geständnis des Autors durchaus nicht zum Wesen des Naturdinges. Somit mufs nicht allein die Frage beantwortet werden, wie die Naturdinge am Weltanfang in Bewegung oder Thätigkeit übergegangen sind, sondern auch, wie sie jetzt aus der Ruhe oder Unthätigkeit in den Zustand der Bewegung und Thätigkeit kommen. Erklärt der Autor, dies geschehe durch das von Gott am Weltanfang in die Welt gelegte Bewegungsquantum, so hat Gott zwar am Weltanfang etwas gewirkt, aber jetzt wirkt er nichts mehr. Das heifst aber, die Weltregierung und Vorsehung leugnen, Bewegungen, Thätigkeiten, entia annehmen, die nicht Gott zu ihrer Ursache haben. Denn dieses Bewegungsquantum ist ja nichts anderes, als die natürliche Kraft oder die „eigene" Kraft des Naturdinges. Allein der hl. Thomas unterscheidet genau und ausdrücklich die „eigene" Kraft des Naturdinges von der Kraft Gottes im Naturdinge. Im genannten Artikel steht dieser Unterschied ebenfalls ausdrücklich angegeben. Bildet nun die Thätigkeit Gottes in den Naturdingen weiter nichts als den „Stoff" am Weltanfang, als das Hineinlegen des „Bewegungsquantums" in die Welt, warum ist dann die „eigene" Kraft des Naturdinges eine andere, verschiedene, von der „Kraft" Gottes, des Hauptagens. Warum bringt das Naturding etwas nicht durch die „eigene" Kraft oder Form, sondern durch die Kraft der causa principalis hervor? Ist die „eigene" Kraft des Naturdinges nicht ebenfalls von Gott? Also warum unterscheidet S. Thomas die „eigene" Kraft des Naturdinges, die so gut von Gott stammt wie die andere, ausdrücklich von der Kraft Gottes im Naturdinge? Daraus leuchtet ein, dafs die Auslegung der Stelle des hl. Thomas durch den Autor eine ganz und gar willkürliche ist und mit der Wahrheit nicht im mindesten zu thun hat.

Fassen wir nun die zweite Art ins Auge Gott gibt jedem Effekte das Sein, insofern dieses Sein in seinem absoluten allgemeinen Charakter

betrachtet wird. So der Autor. Was für ein Sein ist dieses mit seinem absoluten allgemeinen Charakter? Ein „allgemeines Sein" existiert nirgends. Alles existente Sein ist singulär. Und wie verhält sich das Naturding zu diesem Sein des Effektes, in seinem absoluten allgemeinen Charakter betrachtet? Bringt das Naturding selber dieses Sein hervor oder nicht? Der Autor schweigt wohlweislich darüber. Er wird am besten wissen, warum. Der englische Lehrer aber sagt es uns an der vom Autor angeführten Stelle sehr genau. Die Naturdinge bringen dieses Sein des Effektes thatsächlich hervor, aber nicht durch die eigene Kraft, sondern nur insofern sie Anteil haben an der Kraft der Hauptursache, an der Kraft Gottes. Diesen Anteil gewinnen sie dadurch, dafs sie von Gott bewegt werden. Die Naturdinge bewegen oder wirken also, nachdem sie bewegt worden sind, also als „motae" von der Hauptursache. Diese Bewegung der Hauptursache geht folglich der Natur nach dem Bewegen der Naturdinge voraus, weil die letzteren nur als „motae" bewegen. S. Thomas: et quia natura inferior agens non agit nisi „mota", eo quod hujusmodi corpora inferiora sunt alterantia „alterata", coelum autem est alterans non alteratum, et tamen non est movens nisi „motum" et hoc non cessat quousque perveniatur ad Deum, sequitur de necessitate quod Deus sit causa actionis cujuslibet rei naturalis ut „movens et applicans virtutem ad agendum. . . . Nec causa secunda potest in effectum causae primae" per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causae primae respectu illius effectus. Instrumentum enim est causa quodam modo effectus principalis causae, non per formam vel virtutem „propriam", sed in quantum participat aliquid de virtute principalis causae per „motum ejus", sicut dolabra non est causa rei artificiatae per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis a quo movetur, et eam quoquomodo participat. Unde quarto modo unum est causa „actionis" alterius sicut principale agens est causa „actionis" instrumenti. Et hoc modo etiam oportet dicere quod Deus est causa „omnis actionis" rei naturalis. . . . Nihil agit in speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis coelestis; neque aliquid agit „ad esse" nisi „per virtutem Dei". Ipsum enim esse est communissimus effectus, primus est intimior omnibus aliis effectibus. Et ideo „soli Deo" conpetit secundum „virtutem propriam" talis effectus. Unde etiam, ut dicitur in libro de causis, intelligentia non dat „esse" nisi prout est in ea „virtus divina". Sic ergo „Deus" est causa „omnis actionis" prout „quodlibet" agens est instrumentum divinae virtutis operantis. Damit ist erwiesen, dafs von alledem, was der Autor den hl. Thomas an dieser Stelle sagen läfst, nicht ein Wort wahr ist mit Bezug auf die Thätigkeit Gottes und den „primus motor" oder den „praemotor". Will der Autor vom englischen Lehrer abweichen, so steht ihm dies vollkommen frei. Aber Texte desselben nach Belieben „verarbeiten", das geht ein für allemal nicht an. — Merkwürdig ist auch hier wiederum, wie glänzend der Autor selber seine eigene soeben vorgetragene Theorie widerlegt. S. 133 heifst es: „Gott ist der höchste, oberste Künstler, die ganze Welt ist gleichsam das Werkzeug seiner Hand. Wohl wirken die natürlichen Ursachen, und bewirken die Entstehung der Formen; aber aus „eigener Machtvollkommenheit' würden sie diese niemals hervorrufen können. Nur dadurch entstehen die Formen der Dinge, dafs „in" allen jenen Ursachen „innerlich und verborgen" die hervorbringende Ursachlichkeit „Gottes" mitthätig ist, gerade wie der Geist des Künstlers „in jeder seiner Bewegungen". . . . Die „Leistung" der natürlichen Ursachen ist jedesmal bedingt durch die „in ihnen thätige höhere Macht". Be-

merken wollen wir nur noch, dafs nach dem Geständnisse des Autors dies „die scholastische Lehre ist von dem göttlichen Wirken in den Weltdingen". Von einem bei dem Weltanfang von Gott in die Welt gelegten Bewegungsquantum, oder vom ersten Anstofs zur Bewegung im Beginne der Welt ist hier gar keine Rede.

In ähnlicher Weise äufsert sich der Autor an einer andern Stelle. S. 608 heifst es: „die aristotelische Lehre fafste die Kräfte weder als für sich bestehende Dinge, noch als blofse Bewegungszustände oder leere Raumbeziehungen, sondern als Beschaffenheiten, Qualitäten, als wirklich positive Eigenschaften oder Vermögen der Naturkörper, insofern dieselben, von irgendwoher in Thätigkeit versetzt, wirklich imstande seien, irgend einen Effekt hervorzubringen. Zu dieser Auffassung wurde man durch die Beobachtung hingeleitet, dafs die Dinge oftmals in aktueller Thätigkeit begriffen sind, von der sie auch ablassen, und zwar mit der bleibenden Befähigung, je nach Umständen wieder in den aktuell producierenden Thätigkeitszustand überzutreten. Da ist also unbedingt in dem Dinge eine Fähigkeit vorauszusetzen, welche bald ruht, bald in irgend einem Grade je nach ihrem Charakter in eine bestimmte Wirksamkeit tritt. Eine blofse Möglichkeit ist das Vermögen nicht, denn Möglichkeiten bewirken nichts; wir müssen also in dem Vermögen ein wirkliches Etwas erblicken. Es ist aber auch nicht eine wirkliche Thätigkeit, denn diese geht erst aus ihm hervor. Es ist vielmehr der nächste Grund einer Wirksamkeit. Das Vermögen ist ein unfertiges Etwas, was in der hinzutretenden Wirksamkeit die ihm entsprechende Vollendung und Bestimmung erreicht, was also zum vollen aktuellen Wirken in einem ähnlichen Verhältnisse steht, wie die Materie zu dem durch Hinzutritt der Form vollendeten Naturwesen. — Es wird also hier ohne Umstände zugegeben, dafs die Naturdinge nicht unausgesetzt thätig sind. Sie lassen vielmehr oftmals von der Thätigkeit ab, und behalten blofs die Fähigkeit bei, wieder in den Thätigkeitszustand überzugehen. Bald „ruht" diese Fähigkeit, bald „tritt sie in eine bestimmte Wirksamkeit". Wie verhält es sich aber dann mit jenem Stofs zur Bewegung durch Gott am Weltanfange? Auf Grund dieses „Stofses" müfsten eigentlich die Naturdinge sich fortwährend in Thätigkeit befinden. Dies ist aber, so erklärt der Autor selber, thatsächlich nicht der Fall. Vielleicht genügt für alles das „in die Welt gelegte Bewegungsquantum"? Allein dieses Bewegungsquantum müfste, um die Schwierigkeit zu beheben, ebenfalls bewirken, dafs die Naturdinge ohne Unterbrechung, ohne „Ruhe" in bestimmter Wirksamkeit bleiben. Wie kommt es aber, dafs dieses Bewegungsquantum die Naturdinge bald in „Ruhe" läfst, bald in Wirksamkeit versetzt? Der Autor macht sich die Sache etwas gar zu leicht, wenn er sagt, der Übergang des ruhenden Vermögens zur Thätigkeit werde von dem Vermögen selbst bewerkstelligt, freilich unter dem Einflusse irgend eines auf dasselbe einwirkenden Objektes. In diesem Satze liegen wieder zwei Unrichtigkeiten. Die eine besteht darin, dafs der Autor das Objekt einen physischen Einflufs auf das Vermögen ausüben läfst. Das Objekt bewegt objektiv, bestimmend oder den Akt des Vermögens specifizierend, wie Thomas oft und oft betont. Die Bewegung durch das Objekt ist somit eine moralische, nicht eine physische, und setzt den Akt des Vermögens bereits voraus. Wenn das Vermögen in Thätigkeit ist, dann wird diese Thätigkeit durch das Objekt zu diesem oder jenem bestimmt. Darum unterscheidet der englische Lehrer sehr genau die subjektive Bewegung von der objektiven. Summa theol. 1. 2. q. 9.

Die zweite Unrichtigkeit besteht darin, dafs der Autor den Über-

gang des Vermögens zur Thätigkeit durch das Vermögen selbst bewerkstelligt werden läfst. Damit kommen wir zu der Untersuchung des Grundsatzes: omne quod movetur ab alio movetur. Es steht aufser allem Zweifel, dafs das Vermögen selbst aus der Ruhe, Unthätigkeit in die Thätigkeit übertritt. Aber die Frage ist die, ob das Vermögen durch sich allein, wenngleich beeinflufst vom Objekt, in die Thätigkeit übergehe. Dafs das Objekt mit der subjektiven Bewegung, also mit dem Übergange aus der Ruhe in die Thätigkeit gar nichts zu thun hat, wurde bereits gesagt. Somit bleibt im Sinne des Autors, der nur das Vermögen und das Objekt kennt, nichts als das Vermögen übrig. Kann nun das ruhende Vermögen selber diesen Übergang zur Thätigkeit bewerkstelligen? Unmöglich. Denn der Autor selber erklärt, dafs jede Thätigkeit mittelst der Bewegung vor sich gehe (S. 157. 285). Was ist aber die Bewegung? Der Autor antwortet: „das Wirklichwerden des Möglichen, der Weg vom potentiellen zum aktuellen Sein. Ihrem Begriffe nach setzt die Bewegung zweierlei voraus: ein wirkliches Sein, welches das Vermögen besitzt, die Bewegung zu erzeugen, und ein potentielles, unfertiges Sein, welches etwas werden kann. Wo immer also sich ein Einzelwesen aus der blofsen Möglichkeit zur Wirklichkeit entwickelt, mufs ihm ein anderes Einzelwesen in Wirklichkeit vorangehen, weil die Bewegung nur da möglich ist, wo ihr ein Wirkliches als bewegende Ursache vorangeht (S. 616). Aus dieser Darstellung des Autors folgt, dafs das „ruhende Vermögen" nicht durch sich selber diesen ruhenden Zustand verlassen und in den Zustand der Thätigkeit übergehen kann. Denn es fehlt dazu „ein Wirkliches als bewegende Ursache". Das „ruhende Vermögen" ist nicht ein „Wirkliches", sondern ein „Potentielles", andernfalls würde es ja nicht „bewegt", sondern es selber wäre „bewegend". Oder kann vielleicht dieses „Vermögen" „bewegt" und „bewegend" zugleich sein? Der Autor behauptet es. Mit dem obigen Satze, dafs alles, was bewegt werde, durch anderes bewegt werde, wird nicht geleugnet, dafs die Dinge, welche bewegt werden, in dieser ihrer passiven Bewegung selbst mitthätig sind (S. 617). Allein dies verstöfst gegen die Lehre des hl. Thomas und ist in sich der hellste Widersinn. S. Thomas: in operatione, qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura. De potentia. q. 3. a. 7. ad 3. Was ist die Thätigkeit? Eine Bewegung im aktiven Sinne, also ein „Bewegen". Die Mitthätigkeit ist folglich ein Mitbewegen. Allein bewegen oder auch mitbewegen kann nur dasjenige, was schon dasjenige ist, was das Bewegte erst wird. Somit wäre dasjenige, welches bei der passiven Bewegung, also bei dem Bewegtwerden, sich als mitthätig erweist, das schon bereits, was es durch die Bewegung erst wird. Und das ist ein heller Widerspruch. Somit kann das „ruhende Vermögen" nicht durch sich selber in den Zustand der Thätigkeit übergehen, weil dieser Übergang durch eine Bewegung, d. h. durch ein Bewegtwerden und durch einen Akt des Bewegens sich vollzieht. — Vortrefflich wie immer widerlegt der Autor seine eigene Theorie. S. 617 heifst es: „da jede Bewegung als solche ein Bewegendes voraussetzt, so ist die Bewegung überhaupt nur möglich unter der Voraussetzung eines Wesens, welches bewegt, ohne selbst der Bewegung zu unterliegen, welches verursacht, ohne selbst verursacht zu sein. Die aktive Bewegung oder Verursachung mufs in jedem Falle das allererste sein; ohne sie könnte die passive Bewegung oder das Verursachtwerden nicht beginnen. Dieser Folgerung kann man nicht durch die Annahme ausweichen, dafs das Bewegte sich gegenseitig bewege. Denn das Bewegende mufs immer schon dasjenige sein, was das Bewegte erst

wird; mithin kann dasselbe nicht zugleich und in derselben Beziehung bewegend und bewegt sein. Ebensowenig ist die Annahme statthaft, dafs das erste Bewegende sich selbst bewege. Denn da es undenkbar ist, dafs in einer und derselben Bewegung sich das ganze Wesen zugleich bewegend und bewegt verhalte, so mufs auch in dem sich selbst Bewegenden das Bewegende von dem Bewegten verschieden sein." — Ganz einverstanden. Wenden wir das soeben Gehörte auf die oben genannte Theorie des Autors an. Die Naturdinge lassen manchmal von der Thätigkeit ab. In diesem Zustande haben sie die „bleibende Befähigung", je nach Umständen wieder in den Thätigkeitszustand überzutreten. Der Übergang des Vermögens, dieser bleibenden Befähigung, zur Thätigkeit wird von dem Vermögen selbst bewerkstelligt. Dies aber geschieht durch eine Bewegung. Dieses „Vermögen" mufs bewegt werden. Wodurch wird es bewegt? Vielleicht durch sich selber? Das ist unmöglich, denn dann wäre es „bewegend" und „bewegt" zugleich. Ebenso wäre es als bewegend schon das, was es als bewegt erst wird. Wie kann also dieses Vermögen in der passiven Bewegung, im Bewegtwerden selbst mitthätig sein, indem thätigsein soviel bedeutet als bewegen? Dieser Widerspruch im System des Autors läfst sich nicht beseitigen. Darum ist es ganz und gar unrichtig, dafs der Übergang des Vermögens zur Thätigkeit durch das Vermögen selbst bewerkstelligt werde. Der Übergang wird vielmehr durch Gott, das „bewegende" Wesen, welches selbst nicht der Bewegung unterliegt, zustande gebracht. Die Einflüsse von aufsen auf das organische Leben, der Einflufs eines Gegenstandes, also des Objcktes auf jede Erkenntnis- und Begehrungskraft, von welchen der Autor daselbst spricht, haben mit der subjektiven Bewegung, wie schon betont wurde, nichts zu thun. Diese Einflüsse sind objektive, also moralisch, nicht physisch bestimmende. Bemerkt demnach der Autor, dieser Übergang des Vermögens zur Thätigkeit werde von dem Vermögen selbst bewerkstelligt, so ist dies nur in dem Sinne wahr, als das Vermögen selber es ist, welches aus der Ruhe oder Unthätigkeit in die Thätigkeit übergeht. Dafs aber dieser Übergang vom Vermögen allein, ohne eine subjektiv bewegende Ursache, die einen physischen Einflufs auf das Vermögen selber ausübt, ausgeführt werden könne, das ist und bleibt ein Ding der Unmöglichkeit. Dies trifft nicht allein bei den Naturdingen zu, sondern überhaupt überall da, wo ein Vermögen bald in Ruhe, bald in Thätigkeit ist, also auch bei dem Verstande und dem Willen der vernünftigen Geschöpfe.

Die Bemerkungen des Autors auf S. 616, das Denken selbst sei keine eigentliche Bewegung, weil die Denkthätigkeit zugleich geistiger Besitz des Gedachten seitens des Denkenden sei, bedarf einer nähern Erklärung. Die Denkthätigkeit ist keine mechanische, oder dynamische, oder lokale Bewegung, allein sie ist doch eine eigentliche Bewegung, der Übergang aus der Potenz in den Akt. Wo immer die Thätigkeit sich der Sache nach von der Substanz unterscheidet, da ist „eigentliche Bewegung". S. Thomas: in omnibus, in quibus operatio differt a substantia oportet esse aliquem modum motus, ex hoc quod exit de novo in operationem. I. sent. d. 8. q. 3. a. 1. ad 4. — Omnis operatio dicitur motus. Summa theol. 1. p. q. 73. a. 2.

II. Nun noch einige Worte über den Inhalt des zweiten Bandes. S. 17 sagt der Autor mit Recht, es sei zu klar, dafs von einem blofs Möglichen die Verwirklichung des Möglichen nicht ausgehen könne. Damit fällt seine Theorie, dafs der Übergang des Vermögens zur Thätigkeit durch das Vermögen selber bewerkstelligt werde, von selbst, denn es ist

überall der nämliche Grund. Vergl. I. Bd. S. 784. — S. 39 schliefst der Autor von der unendlichen Vollkommenheit, Notwendigkeit, Unveränderlichkeit und Unabhängigkeit auf die Einfachheit Gottes. Der umgekehrte Weg ist der richtige. Weil Gott einfach, seine Wesenheit der Sache nach eins und dasselbe ausmacht mit seinem Dasein, deshalb ist er unendlich vollkommen u. s. w. Daher der ständige Ausdruck im hl. Thomas: Deus est suum esse. Deus est esse subsistens. — Die Worte des Autors daselbst: „die Kontingenz, das Anders-sein-können sei mit dem Wesen der Weltdinge verbunden", bedürfen einer Erklärung. Das Wesen der Dinge kann nicht „anders" sein, denn die konstitutiven Principe der Wesenheit sind unveränderlich. Das Geringste zur Wesenheit hinzugegeben, oder davon hinweggenommen, ändert oder zerstört das ganze Wesen. Wohl aber ist die Wesenheit der Weltdinge veränderlich mit Bezug auf alles, was aufserhalb der Wesenheit liegt: z. B. hinsichtlich des Daseins, der Accidenzen u. s. w. Und hierin besteht die Kontingenz der Dinge, nicht aber in der Veränderlichkeit des Wesens. — Dem Denken entspricht zunächst nicht das „Sein" d. h. das Dasein, sondern die Wesenheit der Dinge. Weil die Wesenheit nicht das Dasein, sondern real von ihm unterschieden ist, deshalb kann man die Wesenheit ohne die Ursache ihres Daseins, ohne Gott, „denken", wie die vom Autor angeführte Stelle des hl. Thomas: Summa theol. 1. p. 9. 44. a. 1. ad. deutlich besagt. Denken wir die Wesenheit nicht mehr als Wesenheit, sondern als existente Wesenheit oder mit dem Dasein, dann müssen wir die Ursache, Gott, ebenfalls „denken". Indem wir die Wesenheit, oder auch die Teile derselben, den Stoff und die Form, ohne das Dasein denken können, ist dieses Dasein offenbar von der Wesenheit und ihren Teilen sachlich unterschieden, und liegt aufserhalb der Wesenheit und ihren Teilen. In diesem Sinne, aber auch nur in diesem, ist es richtig, was der Autor S. 40 sagt, auch ihrem Begriffe nach trage die Materie die Kontingenz zur Schau. — S. 106 wird gesagt: „denken wir das, was an sich vieles ist, als eins, so erhalten wir die logische oder auch die metaphysische Einheit, jenachdem diese im Denken vollzogene Vereinigung nur in unserm Denkakt, oder aufserdem auch in den Dingen ein Fundament besitzt." Hat etwa die logische Einheit, Gattung, Art, kein Fundament in den Dingen? S. 289 meint der Autor, die fünf Beweise für das Dasein Gottes seien weiter nichts als verschiedene Auffassungen eines Grundgedankens: aus dem wirklichen Dasein der Welt wird das wirkliche Dasein Gottes erschlossen. In weiterer Schlufsfolgerung erkännten wir dann, dafs ein Wesen von solchem Charakter unendlich vollkommen sein müsse: wir erkännten, dafs Gott, die „Weltursache", nicht eine der Welt immanente Substanz sein könne, sondern von der Welt geschieden und gesondert sein müsse; das sei dasjenige, was Straufs „persönlich" nenne. Wir dagegen sind der Ansicht, dafs die Gottesbeweise unmittelbar, nicht in weiterer Schlufsfolgerung, einen „persönlichen Gott" darthun. Der Schlufs vom „Beweglichen" auf ein „Unbewegliches", d. h. der Schlufs aus dem innersten Wesen der Bewegung weist unmittelbar auf den „persönlichen" Gott. Gemäfs der Ansicht des Autors auf S. 360 ist die Welt, in sich betrachtet, nicht Nichts, sondern ein in sich subsistierendes Sein. Ein „subsistierendes Sein" ist Gott, und zwar er ganz allein. Darum hören wir vom englischen Lehrer ungezähltemal: Deus est esse subsistens. Sehr richtig heifst es S. 361: „alle Dinge vom gröfsten Fixstern bis zum kleinsten Sonnenstäubchen hängen ganz und gar von Gott ab, nicht nur in ihrem Sein, sondern auch in

ihrem Wirken. Jedes wehende Lüftchen, jedes rauschende Bächlein, jedes fallende Blatt, jede Konzeption des Dichters, jeder Tugendakt des gewissenhaften Menschen, jedes Schwingen des Äthers ist der Erfolg unmittelbarer göttlicher Thätigkeit." — Wenn dem so ist, wie verhält es sich dann mit dem Anstofs am Weltanfang? wie mit dem Bewegungsquantum, welches Gott damals in die Welt gelegt hat? Bildet die göttliche Thätigkeit unmittelbar die Ursache all' dieser aufgezählten Wirkungen, dann ist es nichts mit jenem „praemotor", der nur insofern praemotor heifst, als er den ersten Anstofs gegeben und das Bewegungsquantum in die Welt gelegt hat. Der Autor ist hier offenbar aus der Rolle gefallen. Weiter sagt der Autor daselbst: „denken wir aber über diese Thatsache des Naturwirkens nach, so werden wir erkennen, dafs es nur möglich ist, insofern es von göttlicher Wirksamkeit getragen wird. Es war die einstimmige Lehre der alten Schule, dafs jede Thätigkeit der Geschöpfe auf Gott als auf deren erste Ursache zurückzuführen sei. Wie haben wir das zu verstehen? Alles, was überhaupt in der Natur in irgend einer Weise zum Sein gelangt, nachdem es vorher nicht war, ist noch einer doppelten Ergänzung seitens des Schöpfers bedürftig und zwar einer innern und einer äufsern. Die innere Ergänzung, der sogenannte concursus, besteht darin, dafs Gott, wie bei allem Sein, so auch bei allem Werden der eigentliche Seinsspender, d. h. derjenige ist, welcher dem werdenden Dinge das „Sein als solches" verursacht. Es ist nämlich wohl begreiflich, dafs ein geschaffenes Wesen auf ein bereits existierendes oder auch werdendes Sein einen modifizierenden oder bestimmenden Einflufs übt und deshalb der Grund ist, warum ein Ding so und nicht anders ist und dieses oder jenes wird. Aber unbegreiflich ist, wie irgend ein in seinem Wesen begrenztes Naturding die eigentliche Seinsquelle sei, d. h. Sein produzieren könnte, was von dem eigenen jedenfalls individuell verschieden ist. Hierzu gehört eine unendliche Kraft, wie solche nur der Gottheit zukommt. Denn eine Kraft, deren eigentlicher Gegenstand das Sein selbst ist, wird eben jedes und alles hervorbringen können, insofern darin sein ist. Andererseits erfordert auch der Begriff der Gottheit, dafs alles Sein, auch das werdende, von ihr abhängig sei und von ihr herrühre. Wir sind also zu der Annahme gezwungen, dafs Gott es ist, welcher in jedem Naturprozesse allem dem, was „wird", das „Sein" an und für sich verleiht. Keineswegs wird durch dieses göttliche Wirken, wir betonen es, das eigentümliche Wirken der Naturdinge beeinträchtigt. Gott bedarf dieses Mitwirkens der Dinge ebensowenig, wie er überhaupt des Seins der geschaffenen Dinge bedürftig war. Wie er aber aus Güte die Dinge erschaffen hat, so beläfst er ihnen auch aus Güte die ihnen zukommende Wirksamkeit. (S. 362.) — Zum bessern Verständnisse des soeben Gesagten bedient sich der Autor eines Vergleiches. „Gott macht es nach einem naiven Vergleiche des P. Lessius wie ein guter Vater mit seinem lieben Kinde. Das Kindlein möchte den schweren Schrank da oder dorthin gestellt haben, und zwar will es selber die Ausführung besorgen; der Vater sieht dem Kinde den Wunsch an den Augen ab; er accomodiert sich, er hebt den Schrank; und obgleich er selber allein den schweren Schrank bewegen könnte, gestattet er dem Kinde, seine Hände an den Schrank zu legen, überläfst dem Kinde jene Mitwirkung, deren es fähig ist; und so geht's vorwärts nach dem Begehren des Kindes. So Gott der Herr" (S. 363).

Besehen wir uns diesen concursus etwas näher. Est ist hier offenbar von zwei Thätigkeiten (actiones) die Rede, welche einen Effekt

hervorbringen. Die erste ist die Thätigkeit Gottes, die zweite das Mitwirken der Kreatur. „Das Kind will selber die Ausführung besorgen"; „der Vater gestattet dem Kinde, seine Hände an den Schrank zu legen, er überläfst dem Kinde jene Mitwirkung, deren es fähig ist". Damit tritt der Autor in offenen Widerspruch mit dem hl. Thomas, obgleich er sich hier und auf den nächsten Seiten fortwährend auf denselben beruft. Nach dem englischen Lehrer sind nicht zwei, sondern ist nur eine Thätigkeit, aktiv, vorhanden. Folglich ist der Simultan-Konkurs der Molinisten von S. Thomas ein für allemal abgewiesen. In der vom Autor angeführten Stelle des englischen Lehrers heifst es: quibusdam autem difficile videtur ad intelligendum, quod effectus naturales attribuantur Deo, et naturali agenti. Nam „una" actio a „duobus agentibus" non videtur progredi posse. Si igitur actio per quam naturalis effectus producitur procedit a corpore naturali, non procedit a Deo. Summa ctr. gent. lib. III. c. 70. Hier ist also nicht die Rede von einem Effekt, von einer Wirkung, im Vergleiche des Autors vom Verschieben oder Heben des Schrankes, sondern von einer Thätigkeit, actio: der Vater und das Kind üben eine Thätigkeit aus. Der Autor macht sich diesbezüglich keine Sorgen. Er nimmt zwei Thätigkeiten an, der Vater hebt den Schrank, und auch das Kind legt seine Hände an den Schrank, und die Schwierigkeit ist zwar nicht gelöst, aber geschickt umgangen. Der Autor rechnet auf die Einfalt, um nicht ein anderes Wort zu gebrauchen, seiner Leser. Seine Pflicht aber wäre es, uns zu sagen, auf welche Weise die Thätigkeit des Vaters und des Kindes nur eine Thätigkeit ausmacht, oder ehrlich einzugestehen, dafs er vom hl. Thomas abweiche, dessen Lehre verwerfe. Indessen geschieht weder das eine, noch das andere. Nicht nur an dieser, sondern auch noch an einer andern Stelle bemerkt S. Thomas, dafs die Thätigkeit Gottes und der Kreatur eins sei. Ipsa naturae operatio est etiam operatio divinae virtutis, sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis. Quaest. disp. de potentia q. s. a. 7. ad 3. Wie der Autor eigentlich dazu kommt, von einer innern Ergänzung zu sprechen, läfst sich einfach nicht begreifen. Das Kind wird doch wahrlich nicht innerlich ergänzt durch den Vater, dadurch, dafs der Vater den Schrank hebt. Die Wirkung, der Effekt, das Weiterrücken des Schrankes, wird ergänzt. Allein darum handelt es sich gar nicht. Die Frage ist vielmehr die, ob und inwiefern Gott die Ursache der Thätigkeit in den Geschöpfen ist, nicht aber ob und wie Gott die Ursache der durch die Thätigkeit des Geschöpfes hervorgebrachten Wirkung bilde. Dafs Gott den Effekt ebenfalls wirke, das hat gar keine Schwierigkeit. Einen concursus lehrt auch der hl. Thomas. Allerdings ist dieser concursus himmelweit verschieden von dem concursus des Autors und der Molinisten überhaupt. Den besten Aufschlufs hierüber gibt uns der Autor selber, freilich im flagranten Widerspruch mit seiner eigenen Theorie. S. 364 heifst es: „Beachten wir das, was thätig ist, so treten die Naturagentien als das bestimmende Moment hervor: beachten wir hingegen die Hervorbringungskraft, welche sich bei den Werken bethätigt, so liegt das Hauptmoment in dem göttlichen Wirken, denn nur in der Kraft Gottes vermag eine Kreatur einem Effekte das Sein zu verleihen." Hier ist also nicht mehr die Rede von zwei Thätigen, zwei actiones, sondern nur von einem Thätigen und von der Kraft dieses einen agens. Im frühern Vergleiche des Autors sind zwei Thätige, agentia quod, der Vater, und das Kind. Folglich sind auch zwei Thätigkeiten. Es wird niemanden zu behaupten einfallen, dafs zwei vor den Wagen gespannte Pferde blofs

eine Thätigkeit ausüben. Jedes derselben hat seine eigene Thätigkeit, die Wirkung, die Bewegung des Wagens ist eine. Ebenso verhält es sich mit dem Vater und dem Kinde. Allein der Autor sagt hier, dafs die Hervorbringungskraft in der Kreatur die Kraft Gottes sei, indem die Kreaturen nur in der Kraft Gottes einem Effekte das Sein verleihen. Wir haben es demnach mit dem agens quod, und der Kraft, dem agens quo zu thun. Diese beiden zusammen bringen eine Thätigkeit „unam actionem" hervor. Wie geschieht aber dies? Die Kreatur mufs nach dem Autor innerlich ergänzt werden, Gott wirkt innerlich und verborgen in der Kreatur. Innerlich ergänzt aber kann etwas nur dadurch werden, dafs es innerlich etwas empfängt und in sich aufnimmt. Es kann niemanden, der es mit der Wahrheit ernst nimmt, einfallen zu sagen, das Pferd oder die Kraft des einen vor den Wagen gespannten Pferdes werde durch das andere Pferd innerlich ergänzt. Ebenso wenig ergänzt innerlich der Vater das Kind oder die Kraft des Kindes. Darum ist der Vergleich des Autors ganz und gar unrichtig, obgleich derselbe den Thatbestand illustrieren soll. Der Thatbestand selber ist in sich durchaus falsch. Er entspricht nur dann der Wahrheit, wenn das Kind die Kraft des Vaters in sich aufnimmt. Fafst der Vater das Kind bei den Händen, und legt er diese Hände an den Schrank und verschiebt damit den Schrank, dann illustriert der Vergleich annäherungsweise den Thatbestand. Dadurch wird die Kraft des Vaters von den Händen des Kindes aufgenommen und es ist eine Thätigkeit, una actio, die den Effekt hervorbringt. Darum schreibt der Autor mit Recht, allerdings im Widerspruch mit sich selber, auf der nämlichen Seite: „wenn also irgend eine Naturursache einen Effekt ins Dasein setzt, ihm Sein verleiht, so thut sie das nicht vermöge der ihr eigenen Kraft, sondern vermöge der Kraft des mit ihr und in ihr wirkenden Gottes. In dieser Beziehung könnte sie mit einem Werkzeug in der Hand Gottes verglichen werden. Der Meifsel in der Hand des Bildhauers bringt freilich das Kunstwerk hervor, aber er vermag das nicht durch seine eigene Fähigkeit, sondern insofern er sich der Fähigkeit des Künstlers unterordnet." — Gott wirkt also in den Kreaturen. Der Vater aber wirkt nicht in dem Kinde. Die Kreaturen sind Gott untergeordnet, wie das Instrument dem Künstler. Das Kind ist dem Vater nicht unter-, sondern nebengeordnet. Das Handanlegen des Kindes an den Schrank besteht neben dem Heben des Schrankes durch den Vater. Folglich legt auch das Kind die Hände nicht durch die Kraft des Vaters an den Schrank; mit andern Worten: das Kind versetzt den Schrank nicht durch die Kraft des Vaters, die im Kinde ist, sondern die neben der Kraft des Kindes aufgewandt wird. Darum ist der Vater auch nicht „erste", und das Kind nicht „sekundäre Ursache". Von Ursachen, die neben einander wirken, kann man weder die eine „erste", noch die andere sekundäre nennen, wohl aber dann, wenn die eine Ursache von der andern die Kraft empfängt, in sich aufnimmt und durch eben diese Kraft wirkt. Und so verhält es sich der Wahrheit gemäfs. Die Kreatur bildet das agens quod, und die Thätigkeit Gottes, in der Kreatur aufgenommen, ist das agens quo. Diese beiden zusammen bringen eine Thätigkeit, actio, hervor. S. Thomas: in qualibet enim agente est duo considerare; scilicet „rem ipsam", quae agit, et „virtutem", qua agit, sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, inquantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti, per quam agit, vel conservat eam, aut etiam applicat eam ad agendum, sicut artifex

applicat instrumentum ad proprium effectum, cui tamen interdum formam non dat, per quam agit instrumentum, nec conservat, sed dat ei solum „motum". Oportet igitur quod „actio" inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium. Agit enim in virtute omnium. Et sicut agens infimum invenitur immediatum activum, ita virtus primi agentis invenitur „immediata" ad producendum effectum. Nam virtus infimi agentis non habet quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute superioris proximi, et virtus illius ex virtute superioris, et sic virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus, quasi causa „immediata". Sicut igitur non est inconveniens, quod „una" actio producatur ex aliquo „agente", et ejus „virtute", ita non est inconveniens, quod producatur idem effectus ab inferiori agente et a Deo, ab utroque „immediate", licet alio, et alio modo. Patet etiam quod, si res naturalis producat proprium effectum, non est superfluum quod Deus eum producat, quia res naturalis non producit eum, nisi „virtute divina". Summa ctr. Gent. lib. III. c. 70. — In dieser Stelle ist der concursus im Sinne des englischen Lehrers klar und bestimmt ausgesprochen. Dadurch, dafs die Thätigkeit Gottes eine Kraft in den Kreaturen bildet, bleibt die Einheit der actio gewahrt, denn sie verhält sich nicht wie das quod agit, sondern wie das quo agit. Im Sinne unseres Autors dagegen müfste sie ebenfalls das quod agit sein, denn die Kraft des Vaters ist in der That ein quod agit, weil sie sich nicht in den an den Schrank gelegten Händen des Kindes befindet.

Weiter erklärt der Autor, Gott schmiege sich der Naturursache an, er lasse sie wirken gemäfs ihrer Naturstrebigkeit und wolle, dafs sie sich selber den zu erzielenden Effekt verähnliche (S. 364); die geschaffenen Wesen „modifizierten" die Thätigkeit Gottes, und zwar durch Selbstthätigkeit (S. 365). Hierzu bedürften sie jedoch noch einer äufsern Ergänzung. Denn sagt der Autor: „überdenken wir nämlich die Wirksamkeit der Dinge, so werden wir uns bald überzeugen, dafs ein jedes Wesen nur dann zu aktueller Wirksamkeit übergeht, wenn es von einem andern, bereits in Wirksamkeit befindlichen Wesen dazu irgendwie erregt wird: quidquid movetur, ab alio movetur. Nicht einmal die Lebewesen, denen man doch eine ‚Selbstbewegung' zuschreibt, können in Thätigkeit übertreten, wenn sie nicht in irgend einer Weise eine Einwirkung erfahren. Kein Vermögen kann also durch sich allein aus dem Zustande des blofsen Könnens in den des aktuellen Wirkens übergehen. Also auch in dieser Hinsicht ist jede Naturkraft einer Ergänzung bedürftig; es mufs irgend etwas geschehen, was sie zur Wirksamkeit veranlasse. Der hl. Thomas spricht von einer applicatio virtutis ad agendum. Ein jedes Naturvorkommnis weist über seine nächste Ursache zurück auf eine frühere, welche die nächste Thätigkeit veranlafste; und die frühere weist auf eine andere noch frühere u. s. w. Und so gelangen wir an der Kette der Naturwirkungen durch Jahrhunderte und Jahrtausende hinauf zu Gott, welcher im Anfange der Zeiten die geschaffenen Dinge in Wirksamkeit setzte, indem er in irgend einer primitiven Form Bewegung veranlafste und so die „Maschiene" in Gang brachte. Die Veränderung, welche gegenwärtig die einzelnen Naturdinge zu der ihrer Natur entsprechenden Thätigkeit erregt, ist ein Ausflufs, eine durch zahllose Mittelglieder hindurchgehende Auswirkung jenes primitiven Bewegungsquantums, welches Gott beim Weltanfang in die Welt hineingelegt hat. Dies ist die physische, von Gott ausgehende Prämotion, welche jede geschöpfliche Thätigkeit mit verursacht. Dieselbe ist nicht

so zu fassen, als müfste Gott der Herr jeder Wirkursache noch einen besondern Puff geben, welcher sie zu ihrer Wirksamkeit bestimmte. Nein; eines solchen speciellen, unmittelbar von Gott ausgehenden Anstofses bedarf es nicht; die Bestimmtheit liegt in der Wirkursache ganz und gar vor. Wie der Schöpfer den Dingen ein Selbstsein verliehen hat, so hat er ihnen auch ein Selbstwirken gewährt. (S. 365. 366.)

Diese Auffassung des Autors ist jedenfalls neu. Ob sie auch Anspruch auf Wahrheit hat, werden wir sogleich sehen. Dem bereits früher Gesagten fügen wir noch folgendes bei. Nach dem Autor wirkt Gott in der Welt, wie anfangs, so jetzt und immerdar. S. 357. Gott ist bei allem „Sein" und „Werden" der Seinsspender. S. 362. Gott thut bei allen geschöpflichen Wirkungen die Hauptsache. Mathematisch genau hat uns der Autor den Thatbestand illustriert durch den Vergleich des Vaters mit dem Kinde. Aber das alles ist so zu verstehen: Gott hat vor vielen Jahrtausenden, im Anfange der Zeiten, die Dinge in Wirksamkeit gesetzt, die Bewegung veranlafst, ein bestimmtes Bewegungsquantum in die Welt hineingelegt. Darum wirkt er wie anfangs, so jetzt und immerdar! Da hat die Logik allerdings nichts mehr dreinzureden. Aber die Logik ist auch nicht jedermanns Sache. Warum hat der Autor nicht den Thatbestand illustriert mit dem Vergleiche von Vater und Kind? Es wäre doch so einleuchtend gewesen. Der Vater hat dem Kinde vor mehreren Jahren das Leben gegeben, die „Maschiene" in Bewegung gesetzt, ein bestimmtes Bewegungsquantum in dasselbe hineingelegt: darum wirkt jetzt der Vater wie anfangs und immerdar, so lange das Kind lebt. Er ist die Ursache, dafs das Kind die Arbeit selber verrichten will; er die Ursache, dafs das Kind seine Hände an den Schrank legt u. s. w. Und was vom Vater gilt, das mufs auch gesagt werden von der „frühern" Ursache, und der noch „frühern" bis hinauf zu Gott. Darum wirkt auch Gott jetzt mit dem Kinde. Aus diesem Grunde setzt er jetzt den Willen in Bewegung, wirkt er, dafs das Kind will, dafs es die Hände an den Schrank legt. So müssen wir uns die Prämotion Gottes in den Naturdingen denken. Denn die „physische" Prämotion liegt im Anbeginn der Zeiten, im Uranfange der Welt. (S. 367.) Dazu kommt, dafs nach dem Geständnisse des Autors die Naturdinge nicht fortwährend in Thätigkeit sind, dafs also die Vermögen ruhen. Mit welchem Rechte kann man nun behaupten, das Vermögen, welches früher im Zustande der Unthätigkeit war, jetzt aber in den Zustand der aktuellen Thätigkeit übergeht, werde gegenwärtig zu dieser Thätigkeit von Gott bestimmt, weil Gott vor Jahrtausenden, im Anfange der Zeiten, ein „primitives Bewegungsquantum" in die Welt hineingelegt hat? Es ist durch und durch falsch, dafs der hl. Thomas von einer frühern, und noch frühern u. s. w. Ursache der Zeit nach spricht. Der englische Lehrer meint das „früher" der Ordnung nach; also von einer höhern Ursache redet er. Darum behauptet er, die Kraft der ersten Ursache sei früher thätig, denn die Kraft der niedern Ursache werde mit ihrer Wirkung nur durch die Kraft der höhern verbunden. Si consideremus virtutem qua fit „actio", sic virtus superioris causae erit immediatior effectui, quam virtus inferioris. Nam virtus inferior non conjungitur effectui nisi per virtutem superioris. Unde dicitur in libro de causis, quod virtus causae primae prius agit in causatum et vehementius ingreditur in ipsum. Quaest. disp. de potentia q. 3. a. 7. Gott wirkt also auch gegenwärtig noch unmittelbarer und früher als die Kreatur. Wie ist aber dies möglich, wenn Gott am Anfange der Zeiten

die Dinge in Bewegung gesetzt hat, und hierin die ganze Thätigkeit Gottes besteht?

Der Autor schreibt auf S. 367 Anm. 5: „wer ein Messer zum Schneiden bringt, bewegt dasselbe freilich unmittelbar durch sich. Diese Unmittelbarkeit der Handhabung schliefst der hl. Lehrer ausdrücklich aus, wenn von der Bewegung die Rede ist, womit Gott die Geschöpfe zu der ihrer Natur entsprechenden Thätigkeit bringt. Er bezeichnet sogar deutlich die Vermittlung, welche stattfindet; jede Natur trete nur insofern in Thätigkeit, als sie dem alterierenden Einflusse einer andern unterworfen sei; durch die Skala dieser Alteration gelange man zu den siderischen Einflüssen, aber auch bei den Himmelskörpern könne der eine nur dann bewegend thätig sein, wenn er von einem andern bewegt werde, bis man endlich zu dem ersten Beweger, zu Gott gelange.“ — Was der Autor hier sagt, ist eine offene Unwahrheit und berechnete Irreführung der Leser. Die Stelle, auf welche der Autor sich beruft, ist die nämliche, die wir vorhin angeführt haben. Unmittelbar nach den obigen Worten heifst es: sic ergo oportet virtutem divinam adesse cuilibet rei agenti, sicut virtutem corporis coelestis oportet adesse cuilibet corpori elementari agenti. Sed in hoc differt, quia ubicunque est virtus divina, est essentia divina, non autem essentia corporis coelestis est, ubicunque est sua virtus. Et iterum Deus est sua virtus, non autem corpus coeleste. Et ideo potest dici quod Deus in qualibet re operatur inquantum ejus virtute quaelibet res indiget ad agendum. Non autem potest proprie dici, quod coelum semper agat in corpore elementari, licet ejus virtute corpus elementare agat. Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet inquantum dat virtutem agendi, et inquantum conservat eum, et inquantum applicat actioni, et inquantum ejus virtute omnis alia virtus agit. Et cum conjunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante „immediate“ operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae. Quaest. disp. de potentia q. 3. a. 7. In der Antwort auf den vierten Einwurf heifst es: tam Deus quam natura „immediate“ operantur, licet ordinentur secundum prius et posterius. In dem von uns und vom Autor selbst angeführten Artikel der Summa contra gentes sagt der englische Lehrer ebenfalls, dafs Gott „unmittelbar“ wirke. Somit ist die Behauptung des Autors einfach eine bewufste Unwahrheit. Überdies behauptet der Autor selber auf S. 361, dafs Gott unmittelbar thätig sei. Was die vom Autor dem hl. Thomas unterschobene Skala betrifft, erklärt der englische Lehrer hier an dieser Stelle geradezu, dafs der siderische Einflufs, also die höhere Ursache, auf das Element sich nicht unmittelbar stets geltend mache. Und diesem siderischen Einflusse stellt S. Thomas den Einflufs Gottes gegenüber. Der Vergleich zwischen dem Selbstsein und Selbstwirken hätte der Autor uns ersparen können, denn das Sein besitzen die Dinge fortwährend, das Selbstwirken haben sie dagegen, wie der Autor selbst erklärt, nicht ununterbrochen, sondern die „Vermögen“ „ruhen“ oft. Hier liegt also wiederum eine Probe vor uns, wie der Autor die Texte des hl. Thomas behandelt. Sie werden verstümmelt, beschnitten und so lange „bearbeitet“, bis sie sich fügen. S. 366, Anm. 3 sind die folgenden Worte des Textes; „unde remanet sibi dominium sui actus, licet non ita sicut primo agenti“, ausgelassen.

„Bei der freien Strebigkeit, wie bei dem Menschen noch eine specielle physische Beeinflussung, Prädetermination, anbringen wollen, welche

von Gott ausginge und aus sich in untrüglicher Weise den Willen zu diesem oder jenem Akte brächte, hiefse die Freiheit des Willens aufheben.“ — Diese Sentenz des Autors auf S. 366. 367 gehört jedenfalls unter jene „definierten Dogmata“, an denen kein auf der Höhe der Zeit Stehender zweifeln darf, von denen der Autor S. 313, Anm. 1 spricht. Doch nein; auch in dieser Beziehung mufs S. Thomas als Schlachtopfer herhalten. Non esset homo liberi arbitrii, nisi ad eum sui operis determinatio pertineret. Sent. II. d. 28. q. 1. a. 1. Damit ist natürlich schon bewiesen, dafs S. Thomas die Prädetermination durch Gott verwirft. Weil der englische Lehrer gegen die Jovinianer und Manichäer darthut, dafs der Mensch weder das Gute, noch das Böse mit Notwendigkeit übe, indem dadurch seine Freiheit verloren ginge, mufs er nach unserm Autor damit beweisen, dafs der Mensch sich allein, mit Ausschlufs Gottes, zur Thätigkeit bestimme. Der Heilige beweist aber im genannten Artikel auch noch etwas anderes. Den Pelagianern und Andern gegenüber, die behaupten, dafs der Wille allein, oder durch sich selber, ohne Gott, sich bestimme, sagt er, wie der Autor sicher wird gelesen haben: ut ly per se non excludat divinam causalitatem, secundum quod ipse Deus in omnibus operatur ut universalis causa boni, ut dicitur Isaias 26, 13: omnia opera nostra operatus es in nobis Domine. Anderswo sagt der Heilige: voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate ut eam „de necessitate“ ad unum determinet, sicut determinat naturam. Et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis. De potentia q. 3. a. 7. ad 13. Da ist denn eine Bemerkung des verstorbenen Kardinals Zigliara sehr am Platze. Sie lautet: et procul dubio melius est aperte recedere a doctrina quae non placet, quam eam cavillis corrumpere. Summa philos. ed. 8. tom. 2. pag. 526. — Ein „Prä“ seitens Gottes ist vorhanden, sagt der Autor S. 367, insofern es ja Gott ist, welcher die Natur gab und mit der Natur mitwirkt. — Allein das erstere genügt dem hl. Thomas nicht; das letztere ist nach der Theorie des Autors unrichtig. Gott hat blofs am Anfange der Zeiten ein primitives Bewegungsquantum in die Welt hineingelegt. Gegenwärtig bringen die Dinge jene Bestimmtheit zum Ausdruck, welche in der ihnen eigentümlichen Strebigkeit liegt. Bei dem Menschen mufs die Bestimmtheit des Effektes aus dem „Übermafs der innern Selbstbestimmungsfähigkeit herausfliefsen, mit welcher der Schöpfer die freie Kreatur begabt hat.“ S. 366. — Mit diesem „Übermafs der Selbstbestimmungsfähigkeit“ hat aber Gott den Menschen offenbar nicht gegenwärtig begabt oder im Moment, wo er handelt, sondern am Anfange der Zeiten, im Uranfange der Welt. Dies ist die „physische Prämotion“. Auch der Wille bedarf einer Einwirkung seitens irgend eines Objektes auf die Erkenntniskraft. Diese Einwirkung ist wieder von einer andern, und diese wieder von einer dritten u. s. w. abhängig, bis wir zum Anfange in der Reihe der Veränderungen kommen, welcher von Gott herrührt. S. 367. — Dafs der hl. Thomas den objektiven Einflufs auf den Willen vom subjektiven ausdrücklich unterscheidet, und ersteren für durchaus unzureichend erklärt, macht unserm Autor nicht die geringsten Skrupeln. S. Thomas: secundum quod voluntas movetur ab abjecto manifestum est, quod moveri potest ab aliquo exteriori. Sed eo modo quo movetur quantum ad exercitium actus adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri. Summa theol. 1. 2. q. 9. a. 4. — Est ist auch eine Prädetermination seitens Gottes in der dem freiwollenden Wesen verliehenen Natur vorhanden,

insofern letztere das Wesen mit Notwendigkeit antreibt, alles was es erstrebt, unter dem Gesichtspunkte des Guten zu erstreben. — Es ist durchaus falsch, dafs Gott den Willen mit Notwendigkeit zu etwas antreibt oder subjektiv quantum ad exercitium actus bewegt. Wir haben ja von S. Thomas gehört, dafs Gott den Willen „non de necessitate ad unum determinet". Dies sagt uns der englische Lehrer auch noch anderswo. Voluntas movetur dupliciter. Uno modo quantum ad „exercitium actus"; alio modo quantum ad specificationem actus, quae est ex objecto. Primo modo voluntas a nullo objecto „ex necessitate" movetur. Summa theol. 1. 2. q. 10. a. 2. Aber auch von Gott wird der Wille nicht mit Notwendigkeit angetrieben: ad divinam providentiam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem; ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate, ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non de necessitate ad unum determinet, sed remanet motus ejus contingens, et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur. — Beabsichtigt S. Thomas die Determinierung des Willens durch Gott überhaupt in Abrede zu stellen, warum negiert er dann nicht einfach das „determinare", sondern immer nur das „de necessitate"? So schreibt doch kein vernünftiger Mensch.

Will der Autor durch sein Werk die Leser für die Philosophie „eines hl. Augustin und Thomas von Aquin" begeistern, dann mufs er ihnen die Lehre dieser beiden Säulen der Wissenschaft auch so vortragen, wie sie in der Wirklichkeit lautet.

Krakau. P. Gundisalv Feldner,
Magister der Theologie Ord. Praed.

1. **Caesaris Manzoni** sacerdotis in philosophica et theologica facultate doctoris. Ambrosii et Caroli coetus socii, **De natura peccati deque ejus remissione disputatio.** S. Angeli Laudensis ex typographia Rezzonico 1890.
2. **Der objektive Unterschied zwischen Tod- und läfslicher Sünde.** Von der theologischen Fakultät München genehmigte Inaugural-Dissertation von Dr. Joseph Schiesl. Augsburg, Geissendörfer 1891.

1. Die Natur der Sünde näher zu bestimmen, hat von jeher zu den schwierigeren Fragen der Philosophie resp. der Theologie gehört. Besonders schwierig ist es, den Unterschied zwischen Tod- und läfslicher Sünde festzustellen. Es gibt wenige Lehrsätze in der Theologie, die mehr philosophische Bildung voraussetzen, wenige auch, die von gröfserer praktischer Bedeutung wären als diese. Jeder Versuch, die innere Beschaffenheit der Tod- und läfslichen Sünde zu erörtern, kann daher mit Freuden begrüfst werden.

Die erste der angezeigten Schriften will nicht nur den eigentlichen Unterschied zwischen den zwei genannten Arten der Sünde begründen, sondern auch noch die Art und Weise ihrer Nachlassung erklären. Der Herr Verfasser will die aufgeworfene Frage an der Hand des hl. Thomas lösen. Er teilt sein Werk in zwei Hauptstücke: im ersten redet er von

der Todsünde, im zweiten von der läfslichen Sünde. Beide Abteilungen zerfallen in zwei Disputationen: in der ersten ist die Natur der Tod-, resp. der läfslichen Sünde erklärt, in der zweiten die Nachlassung derselben erörtert.

Demnach ist der Gedankengang des Verfassers folgender. In dem übernatürlichen Zustande ist der Begriff der Todsünde von dem der schweren Sünde unzertrennlich. Jede schwere Sünde kann das Leben der Seele vernichten. Das Verhältnis der Todsünde zum Gesetze, zum letzten Ziele und zu Gott wird kurz besprochen. Die Unendlichkeit derselben wird in die Aversio gelegt. Die Sünde verdient eine doppelte Strafe: die poena damni und die poena sensus. Der Aversio entspricht die poena damni; darunter rechnet der Verfasser auch den Verlust der Gnade und der Tugenden, welcher jedoch nicht formelle Wirkung der Sünde ist. Die poena sensus besteht hauptsächlich im Schmerze über den Verlust der Seligkeit, in Vorwürfen des Gewissens, in der Züchtigung durch das Feuer. Unter die Strafen der Sünde sind auch der Verlust aller Verdienste, die Krankheiten etc. zu rechnen. Jetzt wird auf den grofsen Unterschied zwischen opera mortua und mortificata aufmerksam gemacht. Unter allen Strafen wird die poena damni als die hauptsächlichere bezeichnet.

Nach kurzer Darlegung der habituellen Sünde (macula peccati) wird auf die Erbsünde übergegangen. Die Strafe der Erbsünde besteht hauptsächlich in der poena damni. Durch die Erbsünde entfernt sich der Mensch von Gott nicht als vom Urheber der Natur, sondern blofs als vom Urheber der Übernatur. Deshalb bleiben diejenigen, die mit der Erbsünde ohne eine persönliche Sünde sterben, im Besitze der natürlichen Seligkeit, als hätte Gott den Menschen in seinem natürlichen Zustande gelassen.

In der zweiten Disputatio kommt die Nachlassung (remissio) der Todsünde zur Sprache. Die Schuld und die macula peccati wird formaliter durch die heiligmachende Gnade getilgt; per modum causae efficientis erläfst Gott allein die Sünde. Instrumentaliter, und zwar physisch, wirken dazu die Sakramente der Kirche mit, dispositive sind Schmerz und Reue erforderlich. Die ewige Strafe wird zugleich mit der Sünde nachgelassen, die zeitliche Strafe, falls sie nicht bei der Bekehrung vollständig getilgt wurde, durch die Wirksamkeit der Sakramente, Bufswerke, im anderen Leben durch das Fegefeuer.

Im zweiten Teile des Werkes ist, wie bereits gesagt, von der läfslichen Sünde die Rede. Zuerst wird die Art und Weise, wie man nach dem Ziele streben kann, behandelt. Die intentio actualis, virtualis, habitualis und interpretativa werden erklärt. Für den Begriff der läfslichen Sünde ist besonders die Behauptung des Verfassers von Wichtigkeit, dafs man nicht alles notwendig auf das letzte Ziel beziehen mufs, man kann etwas wollen, ohne auch nur virtuell an den Endzweck zu denken. — Die läfsliche Sünde besteht demnach in dem Begehren eines solchen Gegenstandes, welcher nicht auf Gott bezogen werden kann, und welchem der Mensch als solchem (finis intermedius) anhängt. — Es wird die Art und Weise näher erklärt, wie in uns die läfsliche Sünde verursacht wird. Die Frage: ob die Engel, der erste Mensch, die seligste Jungfrau läfslich sündigen konnten, wird kurz beantwortet. Die läfsliche Sünde wird als eine minder strenge Beleidigung Gottes betrachtet, welche weder der heiligmachenden Gnade noch den Tugenden, sondern nur dem fervor charitatis widerstreitet. Sie vermindert nicht die übernatürlichen Gnadengaben, auch zieht sie keine ewige Strafe nach sich (aufser wenn sie mit

einer Todsünde verbunden ist); ebensowenig gebührt ihr eine andere Strafe als die der Sinne. Sie kann zwar Vorbereitung sein zur Todsünde, an und für sich ist sie jedoch von der Todsünde vollständig verschieden, der Begriff „Sünde" kommt beiden nur analogisch zu.

Als formelle Ursache der Nachlassung der läfslichen Sünde wird nur der fervor charitatis und aller jener Tugenden, welche von der Liebe abhängen, angenommen. Die poenitentia (Reue) und die aktuelle Gnade sind Voraussetzungen dazu. Als wirksame Ursache werden alle Sakramente bezeichnet. Keines jedoch bewirkt sie direkt, sondern nur insofern sie ex opere operato den fervor charitatis verursachen. Dies gilt auch vom Sakramente der Bufse und der letzten Ölung, wie gegen Lugo nachgewiesen wird. — Im anderen Leben wird die läfsliche Sünde durch die Erweckung der Akte der Liebe gleich nach dem Tode verziehen. Ist sie mit einer Todsünde verbunden, so ist sie per accidens irremissibilis. — Die läfsliche und die Erbsünde sind mit einander leicht vereinbar. Stürbe jemand mit der Erbsünde und mit einer läfslichen Sünde, so könnte diese durch die Erweckung von Akten der natürlichen Liebe, in der natürlichen Ordnung betrachtet, nachgelassen werden, nicht aber in der übernatürlichen. Der Grund ist, weil die Erbsünde keine deordinatio in der natürlichen Ordnung nach sich zieht, wie schon oben erwähnt wurde. — Die Nachlassung der Strafe der läfslichen Sünde geschieht ebenso wie die der Todsünde, wie bereits erklärt wurde.

Wie man sieht, ist die Behandlung allseitig. Alles wird an der Hand des hl. Thomas erklärt, philosophisch und theologisch begründet. Man kann über das Werk nur seine volle Befriedigung aussprechen.

Einige Ansichten können jedoch beanstandet werden. So wird z. B. S. 27 gesagt: veniale et mortale differunt ex parte aversionis, non autem ex parte conversionis. — Die Conversio in der läfslichen Sünde ist eine ganz andere als in der Todsünde. Dort ist das Geschöpf medium, hier Endzweck, wie der Verfasser selber öfters eingesteht. In der herangezogenen Stelle des hl. Thomas: mortale et veniale differunt in infinitum ex parte aversionis, non autem conversionis (I. 2. qu. 72. a. 5. ad 1), liegt der Nachdruck auf dem Worte ‚in infinitum', weshalb sie hier ohne Belang ist.

S. 42 wäre zu betonen gewesen, dafs die Todsünde nur die übernatürlichen, eingegossenen Tugenden ausschliefst, keineswegs die natürlichen, wie der hl. Thomas ausdrücklich lehrt (I. 2. qu. 62. a. 2. ad 2). — S. 50 wird die Meinung vieler Thomisten gerügt, die behaupten, die opera mortificata hätten nach der Bekehrung nicht mehr die Kraft, uns in das ewige Leben zu führen. Nachdem er nämlich die Worte des Meisters: ‚opera prius mortificata per poenitentiam recuperant efficaciam perducendi eum qui fecit ea in vitam aeternam' angeführt hat, fügt er hinzu: patet, quantum a veritate aberrent thomistae plures, qui existimant S. Thomam non agnovisse reviviscentiam meritorum quoad praemium essentiale seu quoad vim perducendi per gratiam in vitam aeternam. Thomisten von Namen sind mir keine bekannt, die diese Ansicht ausgesprochen hätten. Darüber sind sie uneinig, welchen Grad der Seligkeit sie nach der Wiedererweckung verdienen, ob den gleichen wie früher, oder einen höheren oder vielleicht einen niedereren. Keiner hat jedoch bezweifelt, dafs sie uns in den Himmel zu führen fähig sind. Von Capreolus (in IV. Sent. dist. 14. a. 1. 3) bis hinab zu Billuart (de poenitentia diss. III. a. V) lehren alle einstimmig mit dem hl. Thomas: merita mortificata per poenitentiam reviviscunt, habent vim perducendi ad vitam aeternam. (Vgl. in IV. Sent. dist. 14. qu. II. a. 3

qu. 3. in sol.) — Warum auf Lugo verwiesen wird, ist nicht einzusehen. Seine Ansicht über die Verschiedenheit der Meinungen der Thomisten stimmt vollkommen mit dem eben Gesagten überein (De poenit. disp. XI. — nicht IX — sect. 2).

S. 53 wird der Schmerz (dolor) über den Verlust der Seligkeit zu der Strafe der Sinne gerechnet. Folgerichtiger scheint es zu sein, wenn man ihn als eine proprietas der poena damni betrachtet. (Salmantic. de vitiis et peccatis tract. XIII. disp. XVIII. dub. I. § I. Nr. 4.) — S. 86 und f., S. 102 und f. wird die Meinung vertreten, dafs die Erbsünde keine Abwendung von Gott als vom Urheber der Natur in sich schliefst. Weil also diejenigen (z. B. die Kinder), die mit der Erbsünde behaftet sterben, von Gott als vom Urheber der Übernatur abgewendet, ihm als dem Urheber der Natur aber zugewendet sind, bleiben sie in ordine naturae Freunde Gottes, erkennen und lieben ihn als den Auctor naturae, sie sind im Besitze der natürlichen Glückseligkeit. — Diese Anschauung kann nicht gebilligt werden. Wenn wir auch zugäben, was Godoy (in I. 2. qu. 83. tract. IV. disp. XXVIII. §. VIII) von ihr sagt, dafs sie nullam censuram contra fidem meretur, so ist sie doch aus dem Begriffe der Sünde leicht zu widerlegen. Die Sünde ist eine Beleidigung Gottes. Wir haben de facto nur ein letztes Ziel, das übernatürliche. In diesem ist auch das natürliche als im Vollkommeneren enthalten. Gott ist Urheber der Gnade und auch der Natur; die Empörung gegen den ersten ist auch solche gegen den zweiten. Die Unterscheidung ist nur in unserem Denken. Ähnlich wie das peccatum philosophicum zugleich ein theologicum ist, ist auch die Sünde gegen Gott als auctor gratiae zugleich eine Beleidigung des Schöpfers. Die Ansicht des Verfassers mufs dahin korrigiert werden, dafs die Kinder, die mit der Erbsünde belastet sterben, zwar keine poena sensus zu erleiden haben werden, jedoch weder im Besitze der natürlichen noch der übernatürlichen Seligkeit sind. Diese Anschauungsweise ist, um wieder mit Godoy (a. a. O. §. IX) zu sprechen, theologisch genommen wenigstens verior, conformior Scripturae, Patribus et conciliis. Die inneren Gründe betrachtend, erscheint sie ebenfalls als eine sichere und ohne Zweifel dastehende Lehre unserer Vernunft, aus dem einfachen Grunde, weil eine aversio a fine supernaturali ohne eine solche a fine naturali kaum denkbar ist. (Godoy a. a. O. und qu. 4. tractatus de beatit. disp. XIV: an parvulis cum solo originali decedentibus naturalis beatitudo conveniat?)

S. 132 wird Christus nur causa meritoria remissionis peccati genannt. Das ist unzureichend. Ich glaube ohne Furcht der These Joh. a. S. Thoma beistimmen zu müssen, wenn er sagt: Humanitas Christi Domini physice instrumentaliter causat nostram justificationem. . . . Haec est expressa D. Thomae multis in locis suae doctrinae. . . . Sequuntur D. Thomam omnes ejus discipuli, praecipue recentiores (In III. P. qu. XIII. disp. XV. a. II. prima conclusio). — S. 202 verteidigt der Verfasser die Ansicht, es genüge eine habituelle Hinordnung unserer Werke zum letzten Ziele. Die Lehre des hl. Thomas (I. II. qu. 1. a. 6) dürfte anders lauten. Gestützt auf die Worte des hl. Lehrers: virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in appetitu cuiuscumque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur; sicut non oportet, quod qui vadit per viam in quolibet passu cogitet de fine (a. a. O. ad 3), behaupten seine Schüler insgemein, dafs irgend ein letztes Ziel immer virtualiter oder wenigstens interpretative intendiert werden mufs. (Vgl. Gonet disp. I. de ult. fine a. VII.) — Dies vorausgesetzt folgt auch die Unhaltbarkeit der weiteren Ansicht des

Verfassers vom Wesen der läfslichen Sünde. Die läfsliche Sünde ist nach ihm eine Hinneigung zu einem Objekte, welches nicht auf Gott beziehbar ist. Der Gegenstand wird als finis proximus ohne eine Hinordnung (die habituelle ausgenommen) zum Endzweck begehrt. Wenn auch diese Erklärungsweise diese überaus schwere Frage (Gonet a. a. O. a. VI. §. VII) leichter zu lösen scheint als die übrigen, so glaube ich doch, dafs sie eher die Schwierigkeiten umgeht statt sie zu vermindern. Secunda appetibilia non movent appetitum, nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis, sagt der hl. Thomas (a. a. O. c.). Also auch der Gegenstand der läfslichen Sünde, weil er ja nicht ultimus finis ist, kann nur begehrt werden in Kraft des letzten Zweckes. Dieser Zweck kann unmöglich Gott selbst sein; er mufs also etwas aufser Gott sein, vielleicht nichts anderes als die Glückseligkeit und das Wohlergehen des Subjektes. (Vgl. Billuart diss. VIII. de peccatis a. IV. §. II.)

Bei der Erklärung der Worte des hl. Lehrers: ille qui peccat venialiter inhaeret bono corporali . . . referens in Deum non actu, sed habitu, hätte die abweichende Ansicht der Salmanticenser (de ult. fine tract. VIII. disp. IV. dub. IV. §. II) und anderer Berücksichtigung, resp. Widerlegung verdient. — S. 284 wird der eigentliche Unterschied zwischen Tod- und läfslicher Sünde aus dem Verhältnisse zum finis ultimus erklärt. Der hl. Thomas hat nicht minder oft die läfsliche Sünde als eine actio praeter legem bezeichnet, viele das Wesen derselben in dieses gesetzt. Diese Ansicht wäre mindestens einer Erwähnung zu würdigen gewesen, da sie grofse Verteidiger hat. — S. 302 und ff. wird als Formal-Ursache der Nachlassung der läfslichen Sünde einzig und allein der fervor charitatis angenommen. Hält man den Grundsatz der Schule fest, dafs nämlich Gegenteil nur durch Gegenteil verdrängt wird, und dafs auch die läfsliche Sünde eine gewisse macula in der Seele zurückläfst, so wird man folgender Darstellung Joh. a S. Thoma seine Zustimmung kaum versagen können: Potest sumi actus ipse (sc. charitatis) vel praecise prout est ipse actus secundus, qui cito transit et dependet a sua potentia in fieri et conservari. Vel potest sumi actus simul cum effectu ex tali actu relicto, scilicet cum aliqua determinatione relicta a se in habitu charitatis et gratiae, tollente adhaesionem illam et determinationem, quam relinquit peccatum veniale ad rem temporalem. Et quidem actus ille praecise et nude consideratus non potest formaliter tollere peccatum veniale, quantum ad maculam, quae relinquitur post transactum actum; quia actus ille formaliter non opponitur maculae, sed formaliter opponitur vel actui contrario, vel negationi seu privationi actus. . . . Si vero secundo modo consideratur actus, sic formaliter tollitur peccatum veniale et macula illius, quatenus tollitur adhaesio voluntatis ad rem temporalem sine subordinatione ad ultimum finem (de poenit. disp. XXXV. a. II).

S. 326 kommt der Verfasser auf die Frage, ob jedesmal, wenn die läfsliche Sünde nachgelassen wird (also auch extra sacramenta), auch die heiligmachende Gnade vermehrt resp. eingegossen wird. Er bejaht sie ohne weiteres. Dies glaube ich dahin verstehen zu müssen, dafs jedesmal — weil ja ein actus charitatis vorangegangen ist — die Vermehrung der Gnade zwar verdient wird, nicht aber sofort mitgeteilt wird, gemäfs der Lehre des hl. Thomas (II. 2. qu. 24. a. 6). Warum das Tridentinum herangezogen wird, ist nicht einzusehen. Es sagt ja nur: ipsum justificatum bonis operibus mereri augmentum gratiae (sess. VI. c. XXXII, nicht XVI!); von einer sofortigen Infusio ist keine

Rede. Wie der Verfasser die genannte Lehre des Meisters eine ‚obsoleta' nennen konnte, ist nicht einleuchtend. Haben ja doch alle seine Schüler diese Meinung vor wie nach dem Tridentinum vertreten (vgl. Cajetan in l. c. 1 Domin. de Marini, in III. P. qu. 87. c. II., Nugno in III. P. qu. 87. a. 2. diff. 1., Salmantic. ibid.). Gregor de Valentia weiſs auch nichts von einer Veraltung der Lehre des hl. Thomas (de poenit. qu. IV. punct. secundum). — Die Ansicht, daſs sogar die Sakramente nur insofern die läſslichen Sünden nachzulassen vermögen, als sie durch die Gnade in uns den fervor charitatis bewirken, bietet gewiſs bedenkliche Schwierigkeiten. Die Worte der Lossprechung im Sakramente der Buſse können doch nicht den vitalen Akt der Liebe verursachen; wie wird aber dann die Nachlassung ex opere operato bewirkt? Diese Schwierigkeit, von Cortenson (Lib. IX. P. III. c. I. coroll. III. de remiss. pecc. ven.) eine instantia vere difficilis genannt, verdient gewiſs aufmerksam erwogen zu werden. Vielleicht stützt sich Lugo gar nicht ohne Grund auf dieselbe.

S. 389 wird vorgetragen, daſs die läſsliche Sünde nach diesem Leben gleich im ersten Augenblicke nach dem Tode durch die Erweckung eines vollkommenen Aktes der Liebe nachgelassen wird. Die Meinung mancher Theologen (auch Dom. Sotos in IV. Sent. dist. 15. qu. 2. a. 2), die behaupten, daſs die Verzeihung im Fegefeuer durch mehrere Akte der Liebe, Ergebung, Geduld u. s. w. erfolgt, hätte erwähnt werden müssen. — S. 396 wird die Lehre des hl. Thomas bezüglich der Unvereinbarkeit der läſslichen mit der Erbsünde verworfen. So viel kann man doch ohne Zweifel feststellen, daſs die Lehre des englischen Meisters mindestens ebenso wahrscheinlich ist als die der Gegner. Die Argumente, die der Verfasser anführt, haben bereits Widerleger gefunden. Von der oben bereits angeführten Lehre über die Nachlassung jener läſslichen Sünden, die mit der Erbsünde vereinigt sind, gilt das oben von der Erbsünde Gesagte. Die Erbsünde ist zugleich eine Abkehr von Gott als a fine naturali. Ebendeshalb kann auch diese läſsliche Sünde nicht durch einen vollkommenen Akt der natürlichen Liebe nachgelassen werden. Schon aus diesem Grunde kann also von der Verzeihung der läſslichen Sünde, auch wenn sie wirklich mit der Erbsünde vereinbar wäre, nicht die Rede sein. Sie müſste, wie klein auch die Strafe wäre, ewig gezüchtigt werden.

Diese Punkte sind mir besonders aufgefallen. Wie man sieht, sind sie mehr von untergeordneter Bedeutung, den Wert des Werkes wollen sie nicht beeinträchtigen. In 412 Seiten hat der Verfasser die Natur der Sünde vollkommen erklärt und begründet. — Eine fleiſsigere Benutzung der einschlägigen Litteratur, besonders in den Werken der groſsen Kommentatoren, hätte der Arbeit gewiſs nur von gröſserem Vorteile sein können.

An Druckfehlern ist kein Mangel. Sie sind in so groſser Anzahl, oft so sinnstörend, daſs eine weitere Korrektur dringende Notwendigkeit und ernste Pflicht gewesen wäre. Da der Verfasser dies selbst anerkennt, kann man schlieſslich von der Anführung im einzelnen absehen.

2. Den nämlichen Zweck, wie das vorhergehende Werk, verfolgt der Verfasser der zweiten Schrift. Dr. Schiesl will den objektiven, d. h. den inneren Unterschied zwischen Tod- und läſslicher Sünde feststellen. erklären und begründen. Es ist wahr, in neuerer Zeit hat man weniger über diesen Gegenstand geschrieben; indes die groſsen Theologen der früheren Zeiten haben doch hinreichend die These behandelt. Zu ihnen, vor allem zum hl. Thomas, muſs man zurückkehren, will man in die aufgeworfene Frage Licht und Klarheit bringen.

Der Herr Verfasser teilt seine Abhandlung, welche 108 S. in 8° umfafst, in 4 Abschnitte. In dem ersten ist vom Wesen der Sünde, in dem zweiten von der Verschiedenheit der Sünden, in dem dritten von den Kriterien der Tod- und der läfslichen Sünde, in dem vierten von dem eigentlichen Unterschied zwischen den zwei Arten der Sünde die Rede. Der eigentliche Unterschied wird zuerst negativ durch Verwerfung der irrigen Anschauungen von Pelagius bis Hirscher bewiesen; die positive Beweisführung wird aus der hl. Schrift, aus der Tradition und aus den Vätern genommen. Dazu kommt die spekulative Begründung des Gesagten.

Der Autor hat sich gewifs bestrebt, ernst an die Lösung der Frage heranzutreten. Das Werk ist mit grofser Sorgfalt gearbeitet. Die spekulative Behandlung der Frage ist jedoch ungenügend. — Nur einige Bemerkungen sollen dies erweisen.

S. 11 wird die ‚entsetzliche' Bosheit der Todsünde in die Conversio zum Geschöpfe, S. 13 in die Abkehr von Gott verlegt. Das Zweite ist das Richtige. Öfters werden die Ausdrücke aktuell, formell, habituell, interpretativ nicht scharf auseinander gehalten, was in die vorliegende Frage nur Verwirrung bringen kann. S. 16 wird das Argument der Stoiker für die Gleichartigkeit der Sünden angeführt, ohne jedoch widerlegt zu werden. Dem, der die Scholastik inne hat, können ähnliche Einwürfe keine Schwierigkeiten bereiten. Für die graduelle Verschiedenheit der Sünden wird kein strenger Beweis erbracht. Und wie leicht wären sie bei dem hl. Thomas (I. 2. qu. 73. a. 1. 2., de malo qu. II. a. 9) zu finden gewesen. S. 20 sind die Definitionen von Tod- und läfslicher Sünde nicht befriedigend. Daselbst meint der Autor, dafs in statu naturae purae von einer eigentlichen Todsünde nicht die Rede sein könnte, weil keine Vernichtung des Lebens der Seele möglich wäre. Der Mensch könnte in dem Zustande der reinen Natur durch sich selbst wieder alles gut machen. — Eine Tötung des Lebens der Seele in dem Sinne, wie wir sie jetzt auffassen, wäre allerdings unbekannt; eine schwere, an und für sich unersetzliche Verletzung des Sittengesetzes könnte und würde auch in jenem Zustande stattfinden. Der Mensch könnte ohne die Hülfe Gottes — wenigstens in weiterem Sinne für jede freiwillige Gabe Gottes genommen — auch dann nicht von der Todsünde und ihren Folgen befreit werden. (Vgl. Goudin Tract. theol. de gratia qu. II. a. 1. § II., Salmantic. de gratia tract. XV. de justif. disp. II dub. VII. § I. II.) — S. 22 ist der angegebene Grund, warum die läfsliche Sünde keine ewige Strafe verdient (‚damit der auf den Titel der heiligmachenden Gnade gegründete Rechtsanspruch auf den Himmel nicht wirkungslos bleibe') unzureichend. Der eigentliche Grund ist, weil in ihr keine Aversio und auch keine Conversio sicut ad finem stattfindet.

Grofse Sorgfalt hat der Herr Verfasser auf die Auseinandersetzung der irrigen Ansichten über die Natur der läfslichen- und Todsünde verwendet. Mehr von Nutzen wäre es gewesen, hätte er uns den inneren, spekulativen Unterschied mit ebenso grofser Genauigkeit dargelegt. Da dies nicht geschehen ist, hat der Verfasser seine Aufgabe nicht völlig gelöst. — Über die habitualis relatio der läfslichen Sünde auf Gott möge das oben Gesagte hinreichen. — Bei der näheren Bestimmung des finis ultimus der Todsünde spricht der Verfasser von einer insgemein angenommenen Ansicht der Scholastik. Das ist etwas zu viel! Die Ansichten gehen weit auseinander. — Es kann nur begriffsverwirrend sein, wenn der Verfasser von einer poena damni der läfslichen Sünde spricht. Neue Benennungen soll man nicht ohne Not einführen.

Die Citate bezeugen hinreichend, mit welcher Sorgfalt der Herr Verfasser sein Werk gearbeitet hat. Die Väterstellen sind nach Migne citiert, und mit einer seltenen Genauigkeit sind alle näher angegeben. Die Ausstattung ist recht schön. Druckfehler sind mir keine aufgefallen.

Für weitere Leserkreise, die mit der Lehre der Kirche über die Natur der Tod- und der läfslichen Sünde näher vertraut werden wollen, wird das Buch von Dr. Schiesl gewifs gute Dienste leisten.

Graz. Fr. Sadocus Szabò O. P.

***J. E. Kuntze:* Gustav Theodor Fechner** (Dr. Mises); ein deutsches Gelehrtenleben. Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1892.

Das anziehende, kunstvoll zusammengesetzte, in warmen Farbentönen zum Herzen sprechende Mosaikbild des Lebens eines bekannten, vor etwa 5 Jahren erst verstorbenen Gelehrten haben wir in diesem Buche vor uns.

Der Verfasser, ein Neffe Fechners, hat das rein Wissenschaftliche derart mit der Kennzeichnung der persönlichen Eigenschaften und Lebensphasen seines Onkels zu verbinden gewufst, dafs das lebhafte Interesse des Lesers stets wachgehalten wird. Selbst beim Eingehen in tief philosophische Fragen hilft die Klarheit der Sprache und die scharfe, kurze Fixierung der betreffenden Begriffe dem Verfasser, dafs er nicht ermüdet, sondern stetig anregt. Dem Gemüte wird die Schrift ebenso gerecht wie dem Verstande. Wer könnte z. B. ohne Rührung den verhältnismäfsig langen und doch am Ende noch dem Leser zu kurzen Abschnitt lesen, worin die dreijährige schwere Krankheit des Prof. Fechner beschrieben wird (S. 105—140)! Und zwar glaubt der Leser ohne weiteres die Schilderung, welche der Verfasser von der Geduld, der nur selten unterbrochenen Seelenruhe, der stillen Heiterkeit und des Vertrauens auf Gott entwirft, wodurch der Kranke sich inmitten der schwersten Prüfungen aufrecht hält; so einfach und ganz ohne Pathos, stets objektiv begründet ist die Darstellung.

Nachdem über die Jugendzeit Fechners erzählt worden, führt der Verf. des Lebensbildes uns in die verschiedenen Zweige der umfassenden, bis ins hohe Alter hineinreichenden litterarischen Thätigkeit Fechners ein. Nacheinander kommt der Belletrist (Dr. Mises, 56—77), der Physiker (77—104), der Philosoph (140—198), der Naturforscher (198—247), der Ästhetiker (247—285), der Psychophysiker (286—309) an die Reihe. Das zusammenfassende Gesamtbild des Gelehrten schliefst die Darstellung (310—348). Im Anhange wird die Grabrede Dr. Wundts mitgeteilt und ein chronologisches Schriftenverzeichnis vorgelegt.

Sollen wir unser Urteil über Fechners Gelehrtenthätigkeit in wenige Worte kleiden, so möchten wir sagen: Fechner war grofs in einzelnen Zweigen der Wissenschaft; zusammenfassende Principien, welche geeignet sind, aus den einzelnen Zweigen ein Ganzes herzustellen, mangelten ihm. Wir meinen mit diesem Urteile nicht in Gegensatz zum Biographen Fechners zu treten. Denn Kuntze selbst macht oft genug kein Hehl daraus, dafs der philosophische Standpunkt Fechners, von dem allein aus ein Zusammenfassen aller Zweige der menschlichen Wissenschaften zu einem streng einheitlichen Ganzen möglich ist, ein durchaus verfehlter war. „Unserem Philosophen," so heifst es S. 185, „ist die Welt Gottes Leib"; „die Schöpfung will Fechner als ein Insichhineinsetzen verstanden

wissen, während alles Erschaffen ein Aufsersichsetzen und die Welt das Werk der Hände Gottes ist.“ „Für den Christen ist die Welt Gottes Kleid oder Gottes Stuhl; für Fechner ist Gott die Weltseele, dasselbe sagt der Pantheist, wenn auch Fechner in reichster Instanzenreihe Unterglieder der Weltseele setzt. Und was soll nach Fechner aus der Sünde werden? Wie gern geht der Philosoph an ihr vorüber! Aber keine Philosophie, keine Lebensanschauung, welche der Sünde Tiefen nur nebenbei berührt oder gar leugnet, kann den tiefer Empfindenden, den tiefer Blickenden wahrhaft befriedigen. Der Krebsschaden der Sünde, die eine Abkehr von Gott ist, hat sich nun einmal in das Menschengeschlecht hineingedrängt und dem Satan eine finstere, verhängnisvolle Macht über die Menschenseele verschafft, von welcher der Heide gar keine Ahnung hat und nur der lebendige Christ eine annähernde Vorstellung zu gewinnen vermag. Aber eben um so ernster mufs der universell gerichtete Denker sie beachten und in der Weltgeschichte wie in der Ethik mit ihr rechnen. Wie will Fechner, welcher den Menschengeist in den Gottesgeist hineinstellt, die menschliche Sünde erklären, ohne sie zugleich als eine göttliche Unvollkommenheit anzusehen? Sind nicht nach seinem Pantheismus unsere Sünden zugleich Gottes Sünden, unsere Schäden seine Schäden? Fechners psychophysisches Einschachtelungssystem türmt hier Frage auf Frage, Schwierigkeit auf Schwierigkeit. Der geschürzte Knoten bleibt ungelöst, der Christ mufs sich abwenden. . . . Ich mufs es als ein Unglück betrachten (S. 184), dafs dieses (Kantsche) Philosophieren, trotz alles Wertes, den es hat, und trotzdem seine Ergebnisse eine „Errungenschaft bleiben für alle Zeiten“, an dem Worte Gottes mit vornehmer Kälte vorüberging, dem Einflusse des Evangeliums im Grunde des Herzens und des Kopfes verschlossen blieb, die Verschleierung unseres Geistesauges durch die Sünde nicht erkannte oder sie unterschätzte und die fragmentarische Art unserer menschlichen Erkenntnis und Einsicht mit menschlichem Forschen und Denken überwinden zu können sich vermafs. Die Sünde, die Mittlerschaft des Gottessohnes, der Versöhnungstod, die Erlösungsthat, die Dreieinigkeit blieben so gut wie ganz ausgeschlossen in einer Spekulation, welche doch alles, alles in ihren Kreis gezogen wissen wollte; man überliefs das der Specialwissenschaft der Theologen. Und doch heifsen wir Deutsche das Denkervolk, rühmen uns der Universalität unseres philosophischen Denkens, und das Hegeltum hat sich Bahn gebrochen durch alle Kulturvölker; wir haben den grofsen Philosophenstil eines Platon und Aristoteles neu belebt. Aber dafs wir eine christliche Nation sind, dafs unsere Kultur nicht blofs auf der Antike, sondern wesentlich und zugleich auf den Fundamenten und Pfeilern des Christentums ruht, merkt man der Kant-Hegelschen Richtung nicht an.“

Wir haben mit Absicht eine längere Stelle aus dem vorliegenden Werke angeführt, damit der Leser darüber klar werde, dafs er es hier mit einem, auch in seinen streng wissenschaftlichen Anschauungen, durchaus mit Herz und Verstand auf dem Boden der positiven, übernatürlichen, christlichen Wahrheit stehenden Manne zu thun hat, der in glücklichster Weise das bessert und ausfüllt, was bei Fechner gefehlt und lückenhaft ist. Solcher Stellen wie die angeführte, die mit Wärme für „die Forderung der Christianisierung der Philosophie“ eintreten, gibt es viele in dieser Schrift. Und zwar begnügt sich der Verfasser nicht mit Phrasen, sondern er zeigt auch deutlich den gangbaren Weg. Mit vollem Recht knüpft er an das Kantsche „Ding an sich“ an, um zu zeigen, dafs „auf Erden all unser Wissen Stückwerk“ ist (S. 190), und öffnet so, von

den Principien der modernen ungläubigen Wissenschaft selber aus, das Thor für die Anerkenntnis eines höheren übernatürlichen Wissens, für den Eintritt des Lichtes der Offenbarung. Das ist eben, im Gegensatze zu den grofsen Denkern der Vorzeit, zu Plato und Aristoteles, der Fehler der Kant-Hegelschen Richtung, welcher „Hartmann den Schwanengesang gesungen" (S. 185), dafs sie mit leeren Grundprincipien alles Wissen abschliefsen will, diese als die objektiv äufserste Grenze des Erkennens überhaupt hinstellen möchte, während Plato und Aristoteles die letzten weiten und allgemeinen Grundprincipien, auf denen ihr Denken sich aufbaut, nur als Grenze des menschlichen Erkennens und somit der natürlichen Kraft der menschlichen Vernunft betrachten. Jene richtet für das Erkennen unübersteigliche Schranken in der Natur auf und nimmt als ersten Quell des Erkennens das schlechthin Unerkannte und Unerkennbare, das „Ding an sich", das „Ich an sich", was nämlich nirgends existiert, das „Sein an sich" etc. Plato und Aristoteles aber befreien den Blick von den Schranken, so dafs er am Ende auf Unendliches, unerschöpflich Erkennbares sich richtet, was aber zu erkennen und zu begreifen nur die dem menschlichen Geiste in der Natur gezogenen Schranken hindern. Daher sieht die moderne pantheistische Philosophie notwendig ab vom Glauben; die Grundprincipien der alten Philosophie aber lehren die Hände falten, um weitere Erleuchtung, über die Natur hinaus, zu empfangen. Auf diese letzteren konnten Augustin, Gregor, Thomas v. Aquin aufbauen, um jene wahrhaft christliche, d. h. alle Zweige des menschlichen Wissens einigende Philosophie zu formen, zu deren Herstellung der Verfasser die deutschen Philosophen auffordert. Aus den Grundprincipien der modern-pantheistischen Richtung dagegen fliefsen die zerreifsenden und zerstückelnden, alle Ordnung untergrabenden Kräfte sowohl in der Praxis wie in der Theorie. Kant verwechselt in seiner Auffassung des „Dinges an sich" das innere Wesen des Dinges als den Grund für die Gemeinsamkeit gewisser Eigenschaften und Seinsbedingungen in vielen Dingen, als die mafsgebende Richtschnur des Allgemeinen, mit dem Grunde im Dinge, wonach es Einzelbestand hat, getrennt ist von allen andern, gerade diesen bestimmten Umfang, diese bestimmte Höhe, diese im einzelnen ausgeprägte Figur hat und nicht jene, weshalb dieses gerade existiert und Millionen anderer von derselben Wesenheit nicht, die auch, dem Wesen nach, existieren könnten. Jenes allgemeine Wesen ist eigenster Gegenstand unserer menschlichen Vernunft; aber es besagt vielmehr, was das Ding nicht ist, als was es ist. Deshalb nannte es Aristoteles „differentia". Die Definition vom Menschen besagt z. B., dafs er weder Tier noch reiner Geist ist; den „Unterschied" bestimmt sie. Dagegen liegt in der Kenntnis solchen Wesens noch nicht die Kenntnis des Grundes eingeschlossen, warum das einzelne Ding gerade hier ist und nicht dort, gerade in solcher Zahl und nicht in gröfserer oder geringerer. Gibt es einen solchen Grund? Unzweifelhaft; denn wenn der Mensch dafür einen Grund in sich hat, dafs er weder Tier noch reiner Geist ist, also für etwas an sich Unbestimmtes und nach den mannigfachsten Seiten hin weiter Bestimmbares, so mufs um so mehr ein Grund für das bestehen, was nach jeder Seite hin bestimmt und einzeln ist. Kann dieser Grund erkannt werden? Kant verneint es und macht doch das „Ding an sich" zur Quelle alles Erkennbaren im Dinge, wodurch nämlich alle äufseren Eigenschaften und Seinsbedingungen erst wirkliches Sein und somit Erkennbarkeit gewinnen. Aristoteles und Plato behaupten es und stellen damit an die Spitze alles Erkennens und Erkennbarseins eine schlechthin höchste Intelligenz. Wird dieser Grund, wonach „jedem Dinge sein Platz

in der Welt angewiesen ist“, thatsächlich von uns erkannt? Da antworten die Alten mit nein und begründen dieses nein mit den natürlichen Schranken der menschlichen Vernunft, deren Gegenstand „die im Stoffe befindliche Wesenheit“ (essentia in materia existens) ist, während der höchste *νοῦς* notwendig ganz und allseitig frei von allem stofflichen Einflusse sein mufs. Das Christentum antwortet mit ja und weist auf das höhere Licht des Glaubens oder der übernatürlichen Offenbarung, die sonach nichts anderes thut, als dafs sie die menschliche Vernunft vollendet, ihre Schranken aufhebt und die Lücken im natürlichen Erkennen füllt.

Wollte der Verfasser nur in den alten Vätern und zumal im Thomas von Aquin mit dem Ernste der Forschung, welcher ihm eigen ist, sich umsehen, er würde leicht finden, dafs die Forderungen, die er zu Gunsten einer „Christianisierung der Philosophie“ stellt, schon längst in vollstem Mafse erfüllt sind. Es ist zu bedauern, dafs diese Autoren, so guten Willen sie haben, nicht den Fesseln von Vorurteilen gegen die Glaubenswissenschaft, wie sie seit Jahrhunderten in der Kirche gepflegt wird, sich entwinden können, obgleich man sagen sollte, ein Blick in einen der grofsen klassischen Autoren der Väterzeit und der Scholastik müfste dazu genügen. Der Verfasser „erkennt das wahre und volle Recht nur der christlichen Anschauung zu, welche in dem irdischen Leib das Organ der durchgeistigten Seele und die Hülle des unsterblichen Leibes erblickt, diesen aber für einen Tempel Gottes erklärt“ und sieht „die beiden Extreme“, zwischen denen vermittelt werden mufs, „in der mittelalterlich-christlichen Anschauung, nach welcher der Leib nämlich ein Gefängnis, eine Schranke, eine Last ist“ und „der mechanischen Naturwissenschaft“, nach welcher „der Leib als Quell und Herr der Seele erscheint“. Aber dieses erste Extrem wird von der ganzen „mittelalterlich christlichen Weltanschauung“ entschieden und ausdrücklich zurückgewiesen. Der Leib ist ihr das Werkzeug der Seele, ein Werkzeug, welches durch die Erbsünde verdorben wurde, kraft der Gnade Christi aber wieder gereinigt wird. Was Herr Kuntze als Ziel der Christianisierung der Philosophie nach dieser Seite hin vorlegt, daran hat die ganze christliche Wissenschaft, soweit sie in der Kirche Anerkennung gefunden, nie gezweifelt. Genau dasselbe gilt von der verpflichtenden Kraft des Gehorsams gegenüber der Staatsgewalt. Theorieen, wie die des contrat social und ähnliche, sind von der kirchlichen Wissenschaft längst verworfen worden. Letztere zeigt zudem auch, wie es bereits in der menschlichen Natur selber begründet ist, dafs „alle Obrigkeit von Gott sei“.

Es ist jammerschade, dafs in einem Werke, wie das vorliegende ist, wo der sittliche Ernst des Forschers auf jeder Seite und in mannigfachster Weise durchbricht, sich Phrasen finden wie S. 193: „Die Reformation des 16. Jahrhunderts erhebt auf Grund tiefster Seelenkämpfe das Evangelium zur Gewissenssache, die lutherische Dogmatik des 16. und 17. Jahrhunderts zum theologischen Gedankensystem und das Kirchenlied derselben Zeit zur Lyrik.“ War denn den Märtyrern der ersten Jahrhunderte, die ihr Blut für dasselbe vergossen haben, „das Evangelium nicht Gewissenssache“? Weifs der Verfasser nichts von einer civitas Dei Augustins, von einer summa theologica des Aquinaten, worin die christliche Dogmatik längst und unnachahmbar zum „theologischen Gedankensystem“ geworden ist? Oder sieht er in Liedern wie „Wein, Weiber und Gesang“ den Gipfel christlicher Lyrik? In der kathol. Kirche von den Aposteln an bis auf den heutigen Tag ist „das Evangelium Gewissenssache“, freilich nicht „auf Grund tiefster Seelenkämpfe“, sondern auf Grund des Glaubens

als einer „Gabe Gottes“ und auf Grund der in Christo allein verdienten Gnade. Wir verstehen nicht, wie ein Mann von der wissenschaftlichen Stellung Kuntzes solche Phrasen niederschreiben kann, die entweder gar keinen Sinn haben oder einen, auch für den oberflächlichsten Leser, der in etwa die Geschichte kennt, durchaus verkehrten, in allen Fällen einen eines ernsten Mannes unwürdigen. Wo ist das grofse Werk Luthers oder eines seiner Schüler zu finden, in welchem die christliche Dogmatik „theologisches Gedankensystem“ wurde? Luther leugnete die Dogmen der Kirche, je nachdem es ihm bequem war, strich Bücher aus der heil. Schrift, je nachdem darin seine Lehre verworfen wurde. Wo sagt das Evangelium, man solle seine Gott dargebrachten Gelübde brechen? Wo heiligt das Evangelium wüste Schimpfereien, die an die Stelle von Beweisen treten? Steht es etwa im Evangelium, dafs „die Ehe ein weltlich Ding sei“? Da steht vielmehr: „Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen.“ Wir wüfsten auch nicht, dafs der Rat, eventuell eine zweite Frau zu nehmen, während die erste noch lebt, welchen Luther dem Landgrafen von Hessen gegeben, „als Gewissenssache“ im Evangelium empfohlen wird. Davon mag Herr Kuntze sich überzeugt halten, mit Hilfe der sog. „Reformatoren“ des 16. Jahrhunderts ist die Philosophie nicht zu christianisieren. Hätte sich der Verfasser wenigstens noch auf einen Reformator, wie den Kardinal Nikolaus von Cusa, bezogen, der ein halbes Jahrhundert vorher durch das Beispiel seines keuschen, strengen Lebens und durch das Wort seiner Predigt in Deutschland die durch das selbstgewollte Schisma geschaffenen schlechten Zustände mit Erfolg besserte. Die letzte Hälfte des 16. Jahrhunderts und die erste Hälfte des 17. ist für jeden, der die Geschichte gemäfs den Dokumenten und feststehenden Thatsachen, nicht aber gemäfs seinen persönlichen Vorurteilen erforscht, das für die Deutschen in politischer, wirtschaftlicher, wissenschaftlicher und religiöser Rücksicht ohne Zweifel das traurigste. Es ist die Epoche allgemeinen Verfalls. Wenn da reine Charaktere und wissenschaftliche Leuchten vereinzelt auftauchen, so gehören sie zum allergröfsten Teile „der alten Kirche“ an. Sieht man genau zu, so findet man, dafs, wenn Thatsachen und Theorieen, die das Licht des 19. Jahrhunderts zu scheuen haben, als dem Mittelalter zugehörige hingestellt werden, dieses „Mittelalter“ keine andere Zeit in Wirklichkeit ist, wie der letzte Teil des 15. und das 16. Jahrhundert, wo der anwachsende Despotismus der Fürsten auch die politische Freiheit in Fesseln schlug und, um Dauer zu haben, das Licht der Wahrheit möglichst unterdrückte.

Wir möchten zudem uns nicht damit einverstanden erklären, dafs „der germanische Kulturgeist“ (S. 193) in der Weise betont wird, als ob das Deutschtum dem Geiste des Christentums die Vollendung bringen sollte, oder auch nur eine gewisse Vollendung; obgleich dergl. Ansichten sich auch in geschichtlichen Werken katholischer Verfasser finden. Daraus könnte leicht die Leugnung des übernatürlichen Charakters des Christentums gefolgert werden. „Der vom Himmel kommt, ist über alle“, sagt der grofse Vorläufer des Herrn von diesem. Von der Erde her tritt kein Licht zum Lichte der Sonne, um es heller zu machen, hinzu. Ebenso hat das Christentum wohl „die germanischen Völker“ erleuchtet, gekräftigt, gehoben; aber es hat von denselben keinerlei Vorteil empfangen, wie es überhaupt von keinem Volke, so wenig wie Christus der Herr, etwas empfangen kann. Gleich Gott selber ist es ihm wesentlich eigen, zu geben. Die „Überlieferungen und Überbleibsel antiken Heidentums“ hat das Christentum nicht, gestützt auf die germanischen Völker, überwunden;

sondern umgekehrt ist „das Volksleben“ in allen Völkern, zu je verschiedenen Zeiten, „zum vollen Evangelium“ und „die Blüte zur reifen Frucht gekommen“, so lange jedes Volk sich ganz vom Geiste des Christentums durchdringen liefs. Jedes Volk hat die üblen Seiten seines Nationalcharakters unter dem Lichte des christlichen Glaubens abgelegt und die guten bis zur Vollendung entwickelt kraft der im Geiste des Christentums liegenden organischen Verbindung mit den andern Völkern. Christus hat zu den Aposteln gesagt: „Gehet hin und lehret alle Völker“. Bei Darlegungen, wie wir sie hier vor uns haben, bekommt man den Eindruck, als habe Christus eigentlich sagen müssen: „Gehet hin und lehret hauptsächlich die germanischen Völker.“

Wir rechnen zu jenen Ausführungen, die in dieses sonst so treffliche Buch nicht passen, auch diejenigen, in welchen von den katholischen Orden die Rede ist. Der Verfasser nimmt da den Standpunkt Harnacks ein, mit dessen Lehren er im übrigen wohl wenig wird zu thun haben wollen. Kuntze möge nur, will er ein Zeugnis aus dem Altertum haben, die erste aus den collationes patrum (Cassian) lesen. Da steht bereits ganz klar der Platz angegeben, welchen der Ordensstand in der Kirche Gottes einnimmt. Nicht die Kasteiungen, Nachtwachen, nicht die jungfräuliche Keuschheit, Armut etc. sind das letzte erstrebenswerte Ziel, sondern diese Abtötungen und Übungen sind blofs Mittel, um zu der einen einzigen wahren Vollkommenheit zu gelangen, welche die Liebe ist, die Liebe Gottes und der Mitmenschen. Um diese Liebe unbehinderter und umfassender zu bethätigen, dazu dienen die Ordensregeln. Würden die letzteren von der Vollkommenheit der Liebe entfernen und etwa den inneren Stolz erhöhen, so wären sie tadelnswert. Diese selbe Lehre findet sich in allen Vätern, und Thomas v. Aquin handelt (S. th. II, II, qu. 184 u. ff.; vgl den deutschen Thomas Bd. VII, S. 1061) ausführlich über den Unterschied des Ordensstandes und des bischöflichen oder im allgemeinen geistlichen Hirtenstandes. Es ist da kein Gegensatz, sondern die organischeste Einheit: der Stand der Vollkommenheit, insoweit jemand bereits vollkommen sein mufs, ehe er in denselben tritt, ist der bischöfliche; und zwar weil „der gute Hirte sein Leben dahingeben soll für seine Schafe“ und somit bereit sein mufs, den gröfsten Akt der Liebe zu vollziehen, denn „eine gröfsere Liebe hat niemand, als wer sein Leben dahingibt für seinen Freund.“ Der Ordensstand aber ist der Stand der Vollkommenheit, weil er der zuverlässigste Weg ist, um die Vollkommenheit der Liebe zu erreichen.

Es ist zu bedauern, dafs diese Herren zu wenig sich mit den kath. Autoren, und möchte es sich um die bedeutendsten handeln, bekannt machen. Leicht hätte Herr Kuntze die erwähnten Irrtümer als solche erkannt, wenn er die Summa des Aquinaten an den betreffenden Stellen hätte aufschlagen wollen. Da durchdringt „das Evangelium“, soll darunter die positive Offenbarungswahrheit und nicht ein unbestimmtes mystisches Etwas verstanden werden, in der That alle Wissenschaften, die dem blofs natürlichen Lichte gedankt sind, und erhebt dieselben zu ebenso vielen Leitsternen für das praktische christliche Leben. Da erscheint das Christentum einzig auf Grund seiner übernatürlichen Kraft als das alle Völker umschlingende Band, innerhalb dessen jedes Volk, je nach seiner speciellen Beschaffenheit, zur Teilnahme am Gastmahle des Lammes gerufen wird. Da wird uns die wahrhaft christliche Philosophie dargeboten, nach welcher der Verfasser des hier angezeigten Buches sucht. Mit seinem weiten Blicke, mit seinem warm für die christliche Wahrheit schlagenden Herzen, mit seinem reichen Wissen

wird er in den Werken des Aquinaten, ohne Zweifel, jene Befriedigung finden, die ihm von unsrer modern-pantheistischen Wissenschaft versagt wird und versagt werden muſs. Die Grundsätze des Forschers von Aquin sind keine andern, wie die der ersten christlichen Väter und, in bloſs philosophischer Beziehung, wie die der groſsen griechischen Philosophen.

Wir schlieſsen die Besprechung mit einem Citat über den Determinismus und geben damit dem Leser eine weitere Probe des ernsten, würdigen Inhalts dieses Buches, dessen Eindruck nur auf einigen, wenn auch wenigen Seiten durch den, leider allzuweit verbreiteten, Mangel an Kenntnis der katholischen Lehre getrübt wird: „Mit dem Pantheismus", so S. 295, „hängt der Determinismus ziemlich eng zusammen, wenigstens Fechner, der Pantheist, ist auch Determinist, und er bricht eine Lanze dafür. Ich vermag ihm auch in diese Schranken nicht zu folgen, allein der Streit darüber ist ein Streit über Begriff und Wesen der Freiheit im tiefsten ethischen Sinne, in deren Regionen die einfache Logik, die Beweisführung und das Experiment nicht dringen. Seltsam, die meisten Naturforscher, wie auch Fechner bemerkt, neigen dem Determinismus, der in letzter Instanz alle Willensentscheidungen auf Notwendigkeit zurückführt, zu. Aber sind denn Naturkundige im Reiche der Freiheit klassische Zeugen? Ist es ihr Beruf, Produkte der Freiheit zu erforschen? Sie sind hier Dilettanten. Sie haben sich im Element der natürlichen Gesetzmäſsigkeit und Notwendigkeit zu bewegen, und wenn sie kommen, von da Schlüsse auf das Element der ethischen Freiheit zu ziehen, so müssen sie den Vorwurf gewärtigen, daſs sich damit andere Leute zu beschäftigen haben. Die Notwendigkeit hebt die Verantwortlichkeit und den Schuldbegriff auf, jeder Versuch, sie in Einklang zu bringen, läuft auf Sophistik hinaus, in letzter Instanz liegt ein Denkfehler vor. Alle Werke der Phantasie, der Energie, der Intelligenz sollen in letzter Wurzel Notwendigkeiten sein? Man denkt meist nicht daran, daſs der Determinismus, wenn er im Willensgebiete Wahrheit wäre, ebenso für die Phantasie und für das Denken eine Wahrheit sein müſste, denn das sind lauter Freiheitsgebiete; dann wären das römische Staatswesen, die griechische Nation, die Sixtinische Madonna, die platonische Philosophie Resultate der Notwendigkeit, und der Staat bestraft mit Unrecht den Verbrecher, dem es so zu handeln bestimmt war und der nicht anders handeln konnte. Freilich wer, wie Fechner, den freien Menschen als wirkliches Teilwesen in Gott und Gott selbst in seinem Wesen als einen Repräsentanten der Notwendigkeit zu denken fertig bringt, dem kann es auch nicht schwer fallen, Notwendigkeit und Verantwortlichkeit für vereinbar zu halten und zu sagen: ‚Der Mensch ist insofern verantwortlich, als er für Unrechtthun Strafe aus dem Gesichtspunkte zu erwarten hat, daſs sie in ihren Folgen ihm selbst wie der Welt gedeiht. Daſs seine Sünde notwendig ist, ändert daran nichts.' Was ist da in der Hand des Naturdenkers aus dem Begriffe Verantwortlichkeit geworden! Kann der Kriminalist daraus etwas machen? Nennt man das subjektive Schuld und Zurechenbarkeit und Verantwortlichkeit? Ich denke, das ganze sittliche Leben der Menschheit legt täglich und stündlich Zeugnis dagegen ab und verweist den Naturforscher in seine Grenzen, in das Gebiet der wirklichen, nicht einer vermeintlichen Notwendigkeit. Das Auge des Naturforschers, welches immer auf Naturnotwendigkeiten trifft und allenthalben damit zu rechnen hat, wird ungeübt und ungeeignet, die Erscheinungen richtig zu würdigen, welche sich in der Region der ethischen Freiheit vollziehen. Vielfach steht jetzt die Bewegung der Philosophie unter dem Zeichen der Naturwissenschaft, Naturforscher stellen sich an

die Spitze. Das mag sein Gutes haben, aber die Freiheit des Menschen gehört dem Gebiete des Geisteslebens an und der Naturforscher als solcher hat es mit der Natur, nicht mit dem Geiste zu thun, seine wissenschaftliche Aufgabe liegt nicht in, sondern neben dem Gebiete der Freiheit."

Dr. C. M. Schneider.

Dr. M. Glofsner: **Nikolaus v. Cusa und Marius Nizolius als Vorläufer der neueren Philosophie.** Münster, Theissing 1891.

Der Verfasser hätte hinzusetzen können: „als Vorläufer der neueren Philosophie" und des Protestantismus. Die Aufgabe ist noch nicht gelöst, nachzuweisen, welche Stufen von der glänzenden Wissenschaft der Scholastik herab zu jenem Wirrwarr in der Philosophie sowohl wie in der Theologie führten, den wir im 16. Jahrhunderte auf der höchsten Spitze sehen und dem das Konzil von Trient erst ein autoritatives Ziel setzte. Wir vermissen im 1. Bande Janssens jede diesbezügliche Andeutung und Pastors Geschichte der Päpste der Renaissance ist bis jetzt kaum darauf eingegangen. Die vorliegende Schrift bietet einen höchst wertvollen Beitrag zur Lösung dieser Aufgabe, der da verdient, in den weitesten betr. Kreisen gelesen und erwogen zu werden. „Bei Nikolaus v. Cusa und Nizolius", so S. 186, „reichen sich beide in entgegengesetzter Linie von der Wahrheit abweichende Extreme, der einseitige Intellektualismus und der ebenso einseitige Empirismus und Alogismus, in dem Zugeständnisse die Hand, dafs das über die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung hinausliegende Gebiet der freie Tummelplatz subjektiver Anschauungs- und Betrachtungsweise sei, mit dem Unterschiede, dafs ihn der eine mit spekulativen Ideen, der andere mit den Gebilden einer dichterisch veranlagten und rednerisch geschulten Phantasie auszufüllen sucht." Dieses Urteil, welches als das Ergebnis der hier dargebotenen Forschungen bezeichnet werden kann, unterschreiben wir vollkommen. An die Stelle des von den Vätern und Kirchenlehrern vorgetragenen und von den Aposteln überlieferten Verständnisses der kath. Lehre tritt bei dem Cusaner wie bei Nizolius das Privaturteil. Die nackten Worte, mit denen die christlichen Geheimnisse durch die Konzilien gelehrt werden, nehmen sie an; aber sie legen, zumal der Kardinal, einen bis dahin unerhörten oder, sagen wir besser, einen von Bernardus und den grofsen Scholastikern zurückgewiesenen Sinn unter. Es ist allerdings auf den ersten Blick beinahe unglaublich, dafs ein Kardinal von den Talenten und dem Ansehen des Cusaners an manchen Stellen mit derselben Klarheit wie Hegel den Pantheismus lehrt. Aber gegen die Thatsache hilft kein Leugnen: die coincidentia der Gegensätze und, noch augenscheinlicher, die Auffassung der Dreieinigkeit sowie der Erlösung kann keinen Zweifel übrig lassen; man meint, die Pantheisten des 19. Jahrhunderts sprechen zu hören. Sonderbarer Weise scheint Cusanus nie über die Sünde gehandelt zu haben, deren Möglichkeit allerdings, bei seinem Systeme, folgerichtig verschwindet. Die Thatsache erklärt sich durch die herrschende Strömung der Renaissance in den Wissenschaften, auch der eleatischen Ideen, der sich schwer damals jemand entzog, sodann durch das Festhalten an der äufseren Fassung der kath. Dogmen, und ebenso durch das Ansehen, in welchem der Cusaner verdientermafsen stand. Es ist aber schwer zu verstehen, wie noch jetzt eine kath. Zeitschrift (Katholik, 1887, S. 352 und 355) den

Kardinal „als einsame Gröfse in der deutschen Philosophie des 15. Jahrhunderts, der von der Vergangenheit rettete, was er retten konnte", als „in seiner Spekulation erhaben über seiner Zeit" preisen und im selben Atem sagen kann, dafs Giordano Bruno sich in seinen Ansichten nur dadurch vom Kardinal unterscheidet, dafs „er einige Konsequenzen ziehen zu müssen glaubte, die Nikolaus nie gezogen haben würde". Die Abhandlung Glossners ist eine „Warnungstafel", dafs man in kath. Schriften und Schulen den Cusaner nicht als „bahnbrechenden Denker" hinstelle, sondern als ernst mahnendes Beispiel, wie selbst Talente vom Range des Cusaners auf Abwege geraten, wenn sie das Gebiet der Spekulation betreten, ohne vorher ihren Geist ernst geschult zu haben.

Dr. C. M. Schneider.

BERICHTE.

Compendium Philosophiae Moralis seu Ethicae secundum principia S. Thomae ad usum scholarum auctore P. Potters, Philos. Mor. et Theol. Dogm. Prof. In Seminario Bredano. Pars I. Ethica Generalis: Principia Generalia Ordinis Moralis Naturalis. Bredae, J. van Turnhout; Friburgi, Herder. 1892. 8⁰. 383 S.

Die hier dargebotene allgemeine Ethik handelt in 6 Kapiteln de ultimo fine naturae humanae, — de actu humano spectato secundum esse physicum et morale, — de virtutibus et vitiis, — de norma completa actuum humanorum tum objectiva tum subjectiva, — de juribus et officiis. — Alle in denselben gegebenen Darlegungen und Beweise sind in übersichtlicher Ordnung und Einteilung vorgetragen, sprachlich scharf abgegrenzt, kurz und bündig, aber sachlich ebenso klar und treffend. Was der Verfasser in der Vorrede angibt, nämlich „in adornando hoc compendio summa mihi religio fuit sequi Doctorem Angelicum", hat er in diesem ersten Bande treu gehalten. Er folgt darin Schritt auf Schritt dem hl. Thomas, und zwar auch in den scholastischen Kontroversen z. B. über die sittliche Bedeutung der an sich gleichgültigen Handlungen und des äufseren Aktes, über die Unveränderlichkeit des Naturgesetzes u. s. w. (vgl. Nr. 196, 211, 367). Wenn er aber häufig auch Stellen aus anderen, besonders späteren Scholastikern, wie Suarez und Lessius, anführt, so enthalten diese entweder nur Auseinandersetzungen und weitere Entwickelungen der Lehre des hl. Thomas, oder sie betreffen Punkte, über welche der hl. Thomas sich gar nicht oder doch nicht klar genug ausgesprochen hat (vgl. S. 48 u. 49).

Seine Stellungnahme zum einfachen, absoluten Probabilismus scheint der Verfasser nicht undeutlich kundzugeben in folgendem Passus: „Si quis dubitet, utrum aliqua actio sit lege prohibita, et debita veritatis inquisitione dubium expelli non possit, quia utrinque stat sententia probabilis, hoc modo indirecte sibi efformat conscientiam moraliter certam: Lex dubia non obligat. Atqui lex hanc actionem prohibens propter sententiam probabilem negantem non certa, sed dubia est. Ergo certe non obligor ad hanc actionem omittendam." (S. 327.)

Diesen Schlufs kann man aber nur dann ziehen, wenn die gegen das Gesetz sprechenden Gründe ungefähr gleichgewichtig mit den für dasselbe eintretenden sind, da nur in solchen Fällen das Gesetz wirklich

zweifelhaft wird. Bei entschieden und offenkundig (certe, evidenter) überwiegenden Gründen für das Gesetz kann es eine vera et solida probabilitas pro libertate nicht geben, und müssen wir also in solchen Fällen, da das Gesetz moralisch promulgiert und in Kraft gesetzt ist oder bleibt, der wahrscheinlicheren und sicherern Meinung folgen. „Io difendo che, quando si conosce che l'opinione per la legge è più probabile, quella dee sequirsi, e non può seguirsi la meno probabile.“ (Der hl. Alfons an Remondini am 9. Dez. 1769, corrisp. spec. p. 368; vgl. daselbst p. 422, ferner seinen Homo apostol. I, 77 u. seine Theol. moral. I, 59.) „Si opinio tutior apparet certe probabilior, tenemur eam amplecti. Advertendum, quod hoc procedit, etiamsi illa opinio tutior non sit magno excessu probabilior; sufficit enim ipsam esse uno tantum gradu probabiliorem, ut eam teneamur sequi.“ (S. Alfons. in monito editionis septimae Theol. moral. 1773.) Der eine Grad ist übrigens schon aliquid notabile. Dafs eine opinio notabiliter probabilior die entgegengesetzte unwahrscheinlich und unhaltbar mache, geben auch die einfachen Probabilisten zu, und folglich müfsten sie auch zugeben, dafs eine sicher wahrscheinlichere Meinung der entgegengesetzten die sichere Wahrscheinlichkeit und Haltbarkeit nehme; denn was als certe probabilius hervortritt, ist auch notabiliter probabilius, und eben weil es notabiliter probabilius ist, wird es als certe probabilius erkennbar.

Der Verfasser hat auch die neuere und neueste lateinische, holländische (bzw. vlämische), deutsche und französische Litteratur fleifsig eingesehen und ausgiebig verwertet. Sein Kompendium, das eigentlich „ad usum scholarum“ geschrieben ist, kann auch beim Privatstudium vortreffliche Dienste leisten.

Ehrenbreitstein. Bernhard Deppe.

Les Bases de la Morale et du Droit par l'Abbé **Maurice De Baets** etc. Paris, Alcan. (Fribourg, Herder) 1892. 8. XXIII, 385 p.

1. Der Verfasser dieser interessanten und lehrreichen Schrift geht bei allem, was er dem heutigen Philosophismus gegenüber in Bezug auf Moral und Recht beweisen will, von dem Grundsatze aus: Il n'y a qu' un point de départ à nos connaissances: la constatation des faits. Der Inhalt des Buches soll in folgenden Zeilen kurz zusammengefafst werden.

2. Die Moral und das Recht haben vor allem ein objektives Element. Die Moral ist die Übereinstimmung mit einer Regel, ist ein Gut, schliefst die Pflicht ein. Das Recht ist eine unverletzliche Ermächtigung. Das sind beide nach den gewöhnlichen Begriffen der Menschen. Bezüglich der Moral haben Kant, Stuart Mill, Spencer, Bentham, Hume, Schopenhauer, und bezüglich des Rechtes die drei zuerst genannten und Beaussire bedeutende wissenschaftliche Ausarbeitungen geliefert. Ihre Systeme werden auseinandergesetzt, untersucht, geprüft, die gemeinschaftlichen Lehren derselben gewürdigt. Dann wird die Analyse wieder aufgenommen.

Es gibt eine erste, mit Intelligenz ausgerüstete Ursache, welche die Urheberin eines jeden Wesens ist. Von dieser Ursache hängt das Dasein, die Natur, die Bestimmung eines jeden Wesens ab. Der Mensch ist bestimmt zur Erkenntnis der Wahrheit, zur Liebe des Guten, in ihrer Quelle. Es wird nun hervorgehoben, der Beweis geliefert, dafs in

diesen drei Sätzen alle Elemente der Idee über Moral und Recht enthalten sind.

3. Die Moral und das Recht haben ferner ein subjektives Element: Die Zurechenbarkeit, welche das Gewissen (Bewufstsein) und die Freiheit voraussetzt. Das Vorhandensein dieser beiden wird dargethan unter Ausbeutung der diesbezüglichen naturwissenschaftlichen Ergebnisse; über die verschiedenen Grade der Zurechenbarkeit wird eine genaue Untersuchung und Prüfung angestellt. Die préméditation, der Vorbedacht, die vorherige Überlegung ist die vollendetste Form der Zurechenbarkeit. Diese wird jedoch vermindert durch die verschiedenen Zufälligkeiten in der Mitwirkung des Organismus mit den Akten des Verstandes und des Willens. Die mildernden Ursachen oder Umstände (les atténuations) können in vier Gruppen gebracht werden.

1. Gruppe. Der normale Organismus: Leidenschaften.
2. Gruppe. Unvollkommen entwickelter Organismus: Kindheit, Blödsinnigkeit, Hemmungen in der Entwickelung.
3. Gruppe. Krankhafte Zustände des Organismus: folie intellectuelle, folie morale, folie impulsive, névrose, double conscience.
4. Gruppe. Vorübergehende Änderungen im Organismus: Traum, Schlafwandeln, Hypnose, Vergiftung (Trunkenheit).

Folgt ein Kapitel sur la formation du libre arbitre, über den Einflufs der Erziehung und der Züchtigung auf denselben.

4. Die Folge der Moral und des Rechtes ist die Verantwortlichkeit. Zergliederung des Begriffes, Untersuchung über das wirkliche Bestehen, d. h. über die Quelle, den Ursprung und die Natur der Verantwortlichkeit. — Die Verminderungen der Zurechenbarkeit bringen entsprechende Verminderungen in der Verantwortlichkeit mit sich. Welche Gewalt hat die Gesellschaft über die nicht Verantwortlichen? — Das Studium über die Verantwortlichkeit gibt dem Verfasser Anlafs, kritische Untersuchungen und Prüfungen anzustellen sur l'école anthropologique et psychiatrique.

Nach vorstehendem kurzen Auszuge dürfte der Wert des Buches leicht bemessen werden können.

Ehrenbreitstein. Bernhard Deppe.

Angelici doctoris Thomae de Aquino elogium.

Auctore Alexandro Piny.

Festina calame, plaude fama Thomam de Aquino. Sequi laborate, cum nesciatis assequi, cuius scilicet cursum ne quidem natura sequi potuit: dum et adolescentiae spiritum in infante et virilem soliditatem in puero et senile consilium stupuit in adolescente. Hic igitur genere et genio ut gestis inclytus sortitur fatidici fontis oraculo Thomae nomen: in hoc alteri Thomae vere homonymus, quod vere credidit, quae videbat, sciturus in via, quod aliis non datur videre nisi in patria: felicius tamen quam ille prior, ille siquidem credidit, quia vidit; iste quia credidit, videre meruit. Ut infra se omnia poneret, dum se poneret infra omnia, mendicantium suscipit habitum, amentes temnens opum amantes aurum sequentes aura fugacius. Claustralis fit solitudinis innoxius hospes, ut noxiae sollicitudinis fiat expers. Curiales dimittit curas, ubi omnis motus est metus. Candorem amplectitur lilii candore gaudens. Victurus Domino Dominicum sectatur. Praedicatorum ingreditur ordinem facturus ordinem veritatis: huicque se voto ligat, ut liberior abeat. At remora est cognatus amor. Officio filii officit mater: mavult in arce claudi, quam

ligari voto, partiturque in carcere, quem pati non valet in coenobio. In arenam ergo descendit Thomas, ubi mater in filium, in fratrem sorores, femina in iuvenem, simplex ille pugnat cum hoste multiplici: ille semper idem, hic semper alius, qui forma carens formas alternat. Ergo recedente matre accedunt sorores: sed illa percalcata has increpat. Quod, inquit, suadetis sorores, etiam suadet communis hostis. Ego ad mundum redeam, in quo mundus non ero? Regnum in mundo quaeram, quod non est de hoc mundo? Nae, fiam potius huius horror, qui proponitur mundi. At morieris citius, quia miserius vives. Quidni? solvendum semel hoc vitae pensum; quod qui perendinat, morti foeneratur diu moriens. Bene cautum mihi est, non possum totus mori: valete sorores, aliquando laudabitis, quod timetis. At infelix puer, cui puro impura servit. Infelicior adhuc, quem verecundum in verecunda procacius prosequitur. Sed ter infelix, qui fugere non vales, quod fuga vincitur. Illa itaque amplexu iuvenem implicat, impudentia impudicitiae suffragante: sed ignis igne vincitur, amor amore superatur; fugat, quam fugere non valet, fitque ex tunc angelus, ut doctor fieret angelicus. Venit ergo ad iuvenem scientia, quae iuvenes fugit, sui apud eum secura, cui candor pro canitie. Unus ille Aristotelis penetralia monstravit. Peripateticas ambages explicuit singulas, sed non solas. Ratione rationem transcendit. Cum natura gratiam, cum gratia gloriam exposuit: sed gloriam ut in ipsa, sed gratiam ut ab ipsa, sed naturam ut supra ipsam. Ad summum pervenit eius Summa, ubi in docendo subtilis, in dicendo foecundus, in suadendo convincentissimus: ubi in resolvendo acutus, in probando nervosus, in vincendo perpetuus: ubi ordo melior in optimis, perspicuitas maior in maximis, profunditas summa in summis: ubi hostes veritatis catholicae quassat, profligat, ablegat, ubi docent doctores atque docentur, sed inter tot censores sine censura. Nullum eius momentum opere caruit, nullum opus miraculo. Scripsit quotquot potuit, potuit quotquot voluit, voluit quotquot oportuit: stupente natura, quod cum magnum fuisset, non deficere in singulis, in omnibus excelluerit. At tantis fractus laboribus, ubi recubet, rogas? Ad pedes accede crucifixi. Hic illi sapit somnus, qui somnum excutit; hic illa discit, quae nemo dicit; hic demum bene de omnibus scripsisse audit, qui bene de eo, qui est omnia in omnibus. At si nemo eo maior, nemo etiam minor: si vocalior nemo, nemo taciturnior: si nemo altius fatus, nemo diutius infans fuit. Quid loqueretur, tacendo didicit. Quanta dicturus, silentio indicat. Bosque in scholis mutus, quas vocales facturus. Doctoratus onera, non honores ad se recipiens omnium maximus, sibi nullus, omnes etiam latuisset, si evangelica lampas posset latere. Proposita a Christo mercede Christum elegit, ut sit cum Christo consepultus: nec aliam ab ipso, quia cum ipso nullam. At Thomae laudibus metam ponamus, ubi nulla est meta. Nihil erat, quod ultra viveret, cum nihil esset, quo ultra doceret. Morbum igitur mortis nuncium festive amplectitur. Duros labores, ut respiret, durioribus mutat. Sed divinae defensor fidei Deo fidit. Tandem experitur feliciter, quod sapienter docuit. Accipit in edulium, quem nascentem habuit in socium; et quem habuit in pretium, morientem iam accipit regnantem in praemium.

Dieses Elogium findet sich im 2. Bd. des Cursus philosophicus Thomisticus, ubi conclusiones singulae ex principiis tribus expositis deductae syllogistice et reductae etc., auctore Alexandro Piny Ord. Praed., Lugduni 1670. Pinys Philosophie zeichnet sich durch Originalität und Tiefe des Gedankens aus und ist für die Geschichte des Thomismus sehr wichtig. Vgl. über ihn Touron, Histoire des hommes illustres de l'ordre de S. Dominique, t. 5 p. 774—782.

Commer.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

A. Zeitschriften für Philosophie und spekulative Theologie.

Annales de philosophie chrétienne. CXXVI., 3. u. 4. H. 1893. *Ermoni:* La personnalité de Dieu et la critique contemporaine. — Les antinomies: l'Infini (Forts.; vgl. VIII, 253 dieses Jahrb.) 209. 303. *Hébert:* L'Anneau du Nibelung, Tristan et Iseult, Parsifal: trois moments de la pensée de Richard Wagner 235. 335. *Charaux:* Pensées sur l'histoire 249. *Griveau:* Le problème esthétique et la statistique des épithètes (Forts.; vgl. VIII, 253 a. a. O.) 260. *Domet de Vorges:* D'une nouvelle forme de socialisme 277. *Lechalas:* Quelques réflexions sur les hypothèses scientifiques 278. Lettres de S. S. *Léon XIII:* à l'épiscopat Américain 292, sur l'établissement de séminaires dans les Indes Orientales 297. *Denis:* Ernest Renan et la philosophie religieuse au XIXe siècle 364.

Archiv für Geschichte der Philosophie Bd. 7. H. 1. 1893. *Glogau:* Gedankengang von Platons Phädon 1. *Dilthey:* Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im siebzehnten Jahrhundert 28. *Zeller:* Die deutsche Litteratur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie 1892. S. 95. *F. Tocco:* La Storia della filosofia moderna in Italia 1888—91. S. 113.

Divus Thomas. Vol. V. (Ann. XIV) fasc. 3—6. 1893. *Valensise:* Synopsis litterarum Apostolicarum SS. D. n. Leonis PP. XIII. (Forts.; vgl. VIII, 253 a. a. O.) 33. *Vinati:* De authentia evangeliorum (Forts.; vgl. VII, 506 a. a. O.) 37. *Cucchi:* De academia Romana Thomistica eiusque fundatore Leone XIII. annum episcopatus L. celebrante 65. *Rotelli:* Commentaria in quaestiones D. Thomae Aqu. Sum. theol. III., qu. 1—26 (Forts.; vgl. VIII, 253 a. a. O.) 41. 71. *A. F.:* De humana personalitate (Forts. vgl. VIII, 253 a. a. O.) 45. 76. *M. F.:* Dissertatio de vi nutritiva accidentium iuxta S. Thomae veriorem sententiam 54. 79. *Ramellini:* De intelligere Dei. Ratio argumentorum in Summa philosophica (Forts.; vgl. VIII, 253 a. a. O.) 49. 83.

Philosophisches Jahrbuch. VI. Bd. 4. H. 1893. *Kiefl:* Gassendis Skepticismus und seine Stellung zum Materialismus (Schlufs; vgl. VIII, 254 a. a. O.) 362. *Isenkrahe:* Die Objektivität und die Sicherheit des Erkennens (Schlufs; vgl. VIII, 125 a. a. O.) 374. *Gutberlet:* Fr. Paulsens philosophisches System (Schlufs; vgl. VIII, 254 a. a. O.) 382. *Achelis:* Der Begriff des Unbewufsten in psychologischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht bei Ed. v. Hartmann (Schlufs; vgl. VII, 506 a. a. O.) 395. *Bahlmann:* Der Grundplan der menschlichen Wissenschaft (Forts.; vgl. VIII, 125 a. a. O.). *Bäumker:* Handschriftliches zu den Werken des Alanus (Forts.; vgl. VIII, 125 a. a. O.) 417.

Revue de métaphysique et de morale 1. Bd. 4. u. 5. H. 1893. *Bertrand:* Correspondance entre Maine de Biran et André-Marie Ampère 313. 468. *Sully Prudhomme:* Sur l'origine de la vie terrestre 324. *Riquier:* De l'idée de nombre considérée comme fondement des sciences mathématiques 346. La philosophie au Collège de France 369. Encore à propos de Zénon d'Élée 382. *L. Weber:* L'évolutionnisme physique 425. *Brunschvicg:* La logique de Spinoza 453. *Lutoslawsky:* Sur l'enseignement de la philosophie 485. *Bernès:* Le dialogue comme méthode d'enseignement de la philosophie 488. *Rauch:* Les diverses formes du caractère d'après M. Ribot 492. *Berthelot:* Les transformations du droit par M. G. Tarde 507.

Revue Thomiste 1. Bd. 4. H. 1893. *Douais:* Saint-Augustin contre le Manichéisme de son temps 393. *Coconnier:* Peut-on être hypnotisé malgré soi? (Suie; vgl. VIII, 254 a. a. O.) 427. *Brosse:* Le berceau et la première géographie des Chamites 443. *Claude des Roches:* Le Romantisme 455. *Berthier:* Le Néo-molinisme et le Paléo-thomisme (Suite et fin.; vgl. VIII, 125 a. a. O.) 471. Bulletin philosophique. *Gardeil:* Les cours de philosophie en France 1892—1893 S. 509.

Zeitschrift für exakte Philosophie. XX. Bd. 2. H. 1893. *Resl:* Zur Psychologie der subjektiven Überzeugung (Schlufs; vgl. VIII, 254 a. a. O.) 115.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. CII. Bd. 2. H. 1893. *Busse:* Zu Kants Lehre vom Ding an sich (Schlufs; vgl. VIII, 254 a. a. O.) 171. *Rosenthal:* Salomon Maimons Versuch über die Transcendentalphilosophie in seinem Verhältnis zu Kants transcendentaler Ästhetik und Analytik 233. *Dreher:* Geistige und materielle Kraft 302.

B. Aus Zeitschriften vermischten Inhaltes.

Stimmen aus Maria-Laach. XLV. Bd. 2. u. 3. H. 1893. *Granderath:* Albrecht Ritschl über das Gottesreich (Schlufs; vgl. VIII, 254 a. a. O.) 148. *Granderath:* Albrecht Ritschls Lehre über die Gottheit Christi 213. *v. Nostitz-Rieneck:* Fr. Wilh. Nietzsche und die zünftige Wissenschaft 229.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Ballauf: Die psychologische Grundlage von Herbarts praktischer Philosophie. Aurich 93. Bspr. v. *Flügel, Zeitschr. f. ex. Philos.* 20, 198.

Baumstark: Das Christentum in seiner Begründung u. seinen Gegensätzen 3. Bd. Heidelberg 89. Bspr. v. *Jacoby, Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 102, 335.

Berthier: L'étude de la Somme théologique de Saint Thomas d'Aqu. Freiburg 93. Bspr. v. *Schmid, Österr. Litteraturblatt* 2, 449.

du Bois-Reymond: Über die Grundlagen der Erkenntnis in den exakten Wissenschaften. Tübingen 90. Bspr. v. *Flügel, Ztschr. f. ex. Philos.* 20, 200.

Desdouits: La philosophie de l'inconscient. Paris 93. Bspr. v. *Brunschvicg, Revue de métaphys. et de morale* 1, 405.

Dittes: Über die sittliche Freiheit mit besonderer Berücksichtigung der Systeme von Spinoza, Leibnitz, Kant. Leipzig 92. Bspr. v. *Thilo, Ztschr. f. ex. Philos.* 20, 185.

Döderlein: Philosophia divina. Gottes Dreieinigkeit bewiesen an Kraft, Raum u. Zeit. Erlangen 89. Bspr. v. *Schmaltz, Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 102, 336.

Dreher: Der Materialismus, eine Verirrung des menschlichen Geistes. Berlin 92. Bspr. v. *Gutberlet, Philos. Jahrb.* 6, 430. v. *Flügel, Ztschr. f. ex. Philos.* 20, 155.

Duboc: Grundrifs einer einheitlichen Trieblehre vom Standpunkte des Determinismus. Leipzig 92. Bspr. v. *Gloatz, Ztschr. f. ex. Philos.* 20, 162.

Farges: L'idée du Continu dans l'espace et le temps 92. Bspr. v. *Sertillanges, Revue thom.* 1, 524.

Fell: Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele philosophisch beleuchtet. Freiburg 92. Bspr. v. *Atzberger, Lit. Rundschau* 19, 267.

Finlay: Der Hypnotismus. Seine Erscheinungen, ihre Erklärungsversuche, ihre Gefahren. Aachen 92. Bspr. v. *Schindler, Öst. Litteraturblatt* 2, 487.

Fonsegrive: François Bacon. Paris 93. Bspr. v. *Rose, Revue thom.* 1, 527.

Frins: S. Thomae Aqu. O. P. doctrina de cooperatione Dei cum omni natura creata praesertim libera. Parisiis 93. Bspr. v. *Schmitt, Philos. Jahrb.* 6, 434.

Gerber: Das Ich als Grundlage unserer Weltanschauung. Berlin 93. Bspr. v. *Gloatz, Ztschr. f. ex. Philos.* 20, 168.

Gloatz: Sic et non. Die Probleme der christlichen Glaubens- u. Sittenlehre. Wittenberg 90. Bspr. v. *Jacoby, Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 102, 333.

Granderath: Constitutiones dogmaticae S. S. oecumenici Concilii Vaticani (vgl. VIII, 255 a. a. O.). Bspr. v. *Aymans, Stimm. aus M.-L.* 45, 194.

Graue: Die selbständige Stellung der Sittlichkeit zur Religion. Braunschweig 92. Bspr. v. *Fr. v. Dahlau, Öst. Litteraturblatt* 2, 455.

Gschwandner: Die Gesetze des Urteilsverhältnisses der Einordnung. Wien 93. Bspr. v. *Siebenlist, Öst. Litteraturblatt* 2, 582

Gutberlet: Die Willensfreiheit u. ihre Gegner. Fulda 93. Bspr. v. *Flügel, Ztschr. f. ex. Philos.* 20, 203. v. *Vinati, Divus Thomas* 5, 64.

Gutberlet: Ethik und Religion. Grundlegung der religiösen u. Kritik der unabhängigen Sittlichkeit. Münster 92. Bspr. v. *Fr. v. Dahlau, Öst. Litteraturblatt* 2, 454.

v. Hertling: John Locke und die Schule von Cambridge (vgl. VIII, 255 a. a. O.). Bspr. v. *Uebinger, Philos. Jahrb.* 6, 438.

Hörnes: Die Urgeschichte des Menschen nach dem heutigen Stande der Wissenschaft. Wien 92. Bspr. v. *Rohling, Öst. Litteraturblatt,* 2, 546.

Kaufmann: Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles u. ihre Bedeutung für die Gegenwart (vgl. VIII, 255 a. a. O.). Bspr. v. *Pfeifer, Philos. Jahrb.* 6, 413. v. *demselben, Litt. Rundschau* 19, 271.

Klein: Lotzes Lehre vom Sein u. Geschehen in ihrem Verhältnis zur Lehre Herbarts. Berlin 90. Bspr. v. *Thieme, Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 102, 319.

Kössing: Über die Wahrheitsliebe. Moraltheolog. Abhandlungen. 1. Abtl. Paderborn 93. Bspr. v. *Schindler, Öst. Litteraturblatt* 2, 545.

Koppelmann: Immanuel Kant u. die Grundlagen der christlichen Religion. Gütersloh 90. Bspr. v. *Jacoby, Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 102, 334

Krestoff: Lotzes metaphysischer Seelenbegriff. Halle 90. Bspr. v. *Thieme, Ztschr. f. Philos: u. ph. Kr.* 102, 315.

Kuntze: G. Th. Fechner (vgl. VII, 509 a. a. O.). Bspr. v. *Lafswitz, Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 102, 313.

Langer: Psychophysische Streitfragen. Ohrdruf 93. Bspr. v. *Cornelius, Ztschr. f. ex. Philos.* 20, 212.

Lavollée: La morale dans l'histoire. Étude sur les principaux systèmes de philosophie de l'histoire depuis l'antiquité jusqu' à nos jours. Paris 92. Bspr. v. *Grupp, Litter. Rundschau* 19, 268.

Mercier: Cours de philosophie. La psychologie (vgl. VII, 128 a. a. O.). Bspr. v. *Barberis, Divus Thomas* 5, 89.

Müller: Physische Religion. Gifford - Vorlesungen, übersetzt v. Franke. Leipzig 92. Bspr. v. *J. D., Öst. Litteraturblatt* 2, 577.

Nieman: Die Erziehung des Menschengeschlechtes. Dresden 89. Bspr. v. *Schwarze, Ztschr. f. ex. Philos.* 20, 191.

Offner: Die Psychologie Charles Bonnets. Leipzig 93. Bspr. v. *Flügel, Ztschr. f. ex. Philos.* 20, 216.

Paulinus: Die Sittenlehre Geulincx'. Leipzig 92. Bspr. v. Fr. v. *Dahlau, Öst. Litteraturblatt* 2, 455.

Pesch (Tilm.): Die grofsen Welträtsel. 2 Bde. 2. Aufl. Freiburg 92. Bspr. v. *Gutberlet, Philos. Jahrb.* 6, 433; v. *Schanz, Litt. Rundschau* 19, 306; v. *L. v. Hammerstein, Öst. Litteraturblatt* 2, 549.

Rauscher: Darstellung der Philosophie. Herausgeg. v. Wolfsgruber. Saulgau 91. Bspr. v. *Filkuka, Öst. Litteraturblatt* 2, 583.

Reich: Schopenhauer als Philosoph der Tragödie. Wien. 88. Bspr. v. *Schwarze, Ztschr. f. ex. Philos.* 20, 195.

Renz: Opfercharakter der Eucharistie nach der Lehre der Väter und Kirchenschriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Paderborn 92. Bspr. v. *Altenweisel, Öst. Litteraturblatt* 2, 482.

Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis, ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz. Freiburg 92. Bspr. v. *Ruyssen, Revue de métaph. et de morale* 1, 411.

Rothe: Traité de droit naturel théorique et appliqué. Paris 93. Bspr. v. *Lehmkuhl, Stimm. aus M.-L.* 45, 296.

Rovin: Geist und Stoff. Versuch, die richtigste Weltanschauung, wissenschaftlich u. unwiderleglich zu begründen. Dresden 88. Bspr. v. *Schwarze, Ztschr. f. ex. Philos.* 20, 188.

Schmid: Quaestiones selectae ex theologia dogmatica (vgl. VII, 511 a. a. O.). Bspr. v. *Schill*, Litt. Rundschau, 19, 231.

Schmidkunz: Psychologie der Suggestion (vgl. VII, 511 a. a. O.). Bspr. v. *Schindler, Öst. Litteraturblatt* 2, 487.

Specht: Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin. Paderborn 92. Bspr. v. *Reinhold, Öst. Litteraturblatt* 2, 579.

Vorbrodt: Principien der Ethik und Religionsphilosophie Lotzes. Dessau 91. Bspr. v. *Thieme, Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 102, 322.

Wolff (Herm.): Kosmos, die Weltentwickelung nach monistisch-psychologischen Principien auf Grundlage der exakten Naturforschung. 2 Bde. Bspr. v. *Dorner, Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 102, 324.

Wolff (Joh.): Das Bewufstsein und sein Objekt. Berlin 89. Bspr. v. *Dorner, Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 102, 329.

Wundt: Ethik. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. 2. Aufl. Stuttgart 92. Bspr. v. *Flügel, Ztschr. f. exakte Philos.* 20, 184.

DIE NEU-THOMISTEN.

VON FR. GUNDISALV FELDNER,

Mag. S. Theol. Ord. Praed.

Gerade sechs Jahre sind es, dafs P. Magister Dummermuth sein Werk, betitelt: „Der hl. Thomas und die Lehre über die physische Vorherbewegung“, der Öffentlichkeit übergeben hat. Nun liegt endlich eine ausführliche Besprechung des genannten Werkes, in Form einer allseitigen Widerlegung durch P. Frins S. J. vor uns. P. Frins setzt an den Kopf seines Buches die Überschrift: „Der hl. Thomas ein Gegner der physischen Vorherbewegung.“ In Anbetracht der langen Zeit, welche P. Frins zur Herstellung der Widerlegung des Dummermuthschen Werkes beansprucht hat, dürfen wir von diesem Autor eine recht gediegene Arbeit erwarten. Inwieweit diese unsere Erwartung ihre Erfüllung gefunden, wird der Inhalt des Buches selber klar und bestimmt zum Ausdruck bringen. Sehen wir uns also die Sache näher an, prüfen wir den Inhalt des Werkes etwas genauer.

1°. Im Vorwort erklärt unser Autor, dafs der vortreffliche P. Schneemann S. J. sich nicht mehr gegenüber dem „neuen Gegner“ habe verteidigen können, indem er bereits ein Jahr früher starb. Seine Verteidigung übernimmt demnach unser Autor. Derselbe glaubt die Bezeichnung: „gegen den neuen Gegner“, besonders hervorheben zu müssen, und zwar aus dem Grunde, weil P. Schneemann selbst von seinen Gegnern provociert, somit von denselben gezwungen, ein Buch geschrieben und veröffentlicht habe. Es ist gut, dafs der Autor uns dies ebenfalls sagt, denn man kann nicht oft genug betonen und der vergefslichen Welt in Erinnerung bringen, wer eigentlich diejenigen sind, die beständig das Wasser trüben. Dies sind, wie jedermann schon wissen sollte, die Neu-Thomisten. Und in der That! verhält sich die Sache leider so; denn, fährt unser Autor fort, der hl. Thomas selbst, sowie die „ältern“ Thomisten alle haben in der Frage über die Freiheit und Gnade keine andern Principe aufgestellt, als später Molina. Fürwahr! was Molina und die andern Autoren aus der Gesellschaft Jesu behauptet und gelehrt haben, um die unfehlbare Wirksamkeit der göttlichen Gnade mit der menschlichen Freiheit in Einklang

zu bringen, das alles findet sich schon im hl. Thomas in grofsen Zügen vorgezeichnet (delineata). Der Autor will in seiner Bescheidenheit den Theologen der Gesellschaft Jesu, wenn schon kein anderes, so doch wenigstens das Lob spenden, dafs sie alles das, was sich bei dem hl. Thomas nur angedeutet, zerstreut und weniger bestimmt ausgearbeitet vorfindet, mit allem Fleifse weiter ausgebildet, ausführlicher und klarer entwickelt und zu einem fertigen Lehrgebäude zusammengefügt haben.

Der Lob-Hymnus des Autors auf Molina und die Gesellschaft Jesu ist gar nicht schlecht komponiert. Leider bringen Molina selbst und seine getreuen Schüler sofort einen grausen Mifston in die Melodie unseres Autors. P. Molina sagt nämlich, er müsse aufrichtig gestehen, dafs es ihm sehr schwer sei, die Bewegung und Applicierung, welche der hl. Thomas in 1. p. q. 105. a. 5 mit Bezug auf die zweiten Ursachen verlange, zu verstehen. Er verwirft daher die Lehre des heil. Thomas und nennt die Erklärung des englischen Lehrers in: de potentia q. 3. a. 7. ad 7 ein „reines“ commentitium. Concord. q. 14. a. 13. disp. 29. ed. Antv. 1595. S. 110. P. Toletus S. J. anerkennt, dafs S. Thomas die physische Vorherbewegung lehre, bekämpft aber diese Lehre. Nach Suarez hat der hl. Thomas die physische Vorherbewegung verteidigt. Suarez verwirft diese Lehre des englischen Meisters. Bellarmin gibt ebenfalls zu, dafs die physische Vorherbewegung vom hl. Thomas vorgetragen werde. Derselben Ansicht sind die Theologen S. J. von Coïmbra, der Theologe Martinus Becanus, Benedictus Pererius, die Autoren des Buches: De Ratione Studiorum 1586. Die Beweise dafür hat P. Magister Dummermuth in seinem Werke: S. 685 ff. in ausführlicher Weise beigebracht. Dies alles hindert aber unsern Autor nicht, die Behauptung aufzustellen, Molina und die übrigen Autoren der Gesellschaft Jesu hätten nichts anderes gethan, als das, was bei dem hl. Thomas nur angedeutet, zerstreut und weniger vollendet war, mit gröfserer Sorgfalt ausgearbeitet, besser und klarer entwickelt und zu einem Lehrsystem aufgebaut. Wir dürfen also in Zukunft nicht vergessen, dafs die Verwerfung und Bekämpfung der Doktrin eines Autors eigentlich nichts anderes ist, als die bessere Ausführung, Sammlung und Vollendung, die klarere Entwicklung jener Doktrin. Es ist doch gut, dafs zur rechten Zeit der Begriff sich einstellt. Nach der Versicherung unseres Autors haben der hl. Thomas und die „ältern“ Thomisten keine andern Principe aufgestellt als Molina. Molina aber sagt, dafs seine Principe ganz „neue“ seien. Longior fui in hac disputatione quam putaram; quia

tamen res est magni momenti et valde lubrica, et haec nostra ratio conciliandi libertatem arbitrii cum divina praedestinatione a nemine, quem viderim hucusque tradita fuit, ideo satius haec duxi paulo fusius explicare. Conc. q. 23. a. 4. und 5. disp. 1. menbr. ult. ed. 1588. Trotzdem sind unserm Autor diese „neuen" Principe des Molina keine andern als die des hl. Thomas und der „ältern" Thomisten. Neue Principe aufstellen ist unserm Autor soviel als eine alte Doktrin weiter ausbilden und vollenden.

Hätte P. Schneemann, schreibt unser Autor weiter, durch sein Buch nichts anderes erreicht, als dafs er durch die Veröffentlichung der gewissesten und wahrsten Aktenstücke, Autographe, Noten Papst Paul V. und anderer, die bei der Verhandlung gegenwärtig waren, endlich jene Fabel von einer durch Papst Paul V. abgefafsten Verwerfungsbulle des Molinismus, die von den Gegnern allgemein verbreitet wurde, aus der Welt geschafft, er hätte sich nicht wenig um die Sache der Molinisten verdient gemacht und die Kenntnis der Wahrheit von einem grofsen Hindernisse befreit.

Nun, P. Schneemann mufs leider auf dieses Verdienst Verzicht leisten. Denn, um die genannte Fabel aus der Welt zu räumen, hätte er müssen jene Bulle aus dem päpstlichen Geheim-Archive schaffen, und das wäre für ihn eine etwas schwere Arbeit gewesen. Wie uns vor einigen Jahren einer der Herrn Unter-Archivare des päpstlichen Archives persönlich erklärte, existiert die genannte Bulle thatsächlich, aber sie trägt nicht die übliche Unterschrift eines Kardinals. Das weifs ohne Zweifel unser Autor auch, aber die Welt soll es nicht wissen. Ob diese Bulle gegenwärtig noch im genannten Archive ist, wissen wir allerdings nicht, indem wir jetzt nicht angefragt haben.

2°. In der ersten Sektion versucht nun der Autor seine Kraft in der Auslegung der päpstlichen Bullen oder Breven. P. Magister Dummermuth hatte sich in seinem Werke auf mehrere Bullen oder Breven der Päpste, nämlich auf die Bulle Papst Clemens XI. „Unigenitus Dei Filius", ferner: „Pastoralis Officii"; auf die Bulle Benedikt XIII. „Demissas Preces", „Pretiosus": endlich auf das Breve Clemens XII. „Apostolicae Providentiae" berufen, worin die Lehre des hl. Thomas und der Thomisten-Schule besonders hervorgehoben und belobt wird. P. Magister Dummermuth leitete aus diesen Lobsprüchen der Päpste den Schlufs ab, dafs diese Päpste die Lehre von der physischen Vorherbewegung, von der Vorherbestimmung zur Seligkeit ohne Rücksicht auf die vorausgesehenen Verdienste, wie sie von der

Thomisten-Schule vorgetragen wird oder damals vorgetragen wurde, als Lehre des hl. Thomas anerkannten. Diese Schlufsfolgerung des P. Magister Dummermuth bestreitet nun unser Autor. Nach ihm beloben die Päpste die Lehre des hl. Thomas, der Thomisten-Schule, aber nicht die Lehre der Neu-Thomisten. Die Neu-Thomisten gehören gar nicht zu der Thomisten-Schule, denn, wie der Autor bereits im Vorwort hervorgehoben, bilden in Wahrheit die Molinisten die Thomisten-Schule, nicht aber die Neu-Thomisten. Somit gilt das Lob der Päpste im eigentlichen Sinne den Molinisten. Diese haben ja die noch unbestimmte, zerstreute und wenig ausgebildete Lehre des hl. Thomas weiter entwickelt und vollendet.

Wie dem immer sei, auf keinen Fall trifft dieses Lob die Neu-Thomisten. Um zu beweisen, dafs auch diese darin einbegriffen wären, müfste P. Dummermuth darthun, dafs die Neu-Thomisten zu der Thomisten-Schule gehören. Unser Autor macht sich die Sache sehr bequem. Er wälzt das onus probandi nicht ohne Geschick auf P. Magister Dummermuth über. Unser Autor argumentiert genau nach folgendem Syllogismus: die Päpste loben die Lehre des hl. Thomas und der Thomisten-Schule; atqui es gibt eine doppelte Thomisten-Schule, die „ältere" und die „neuere", ergo: folgt aus dem Lobe der Päpste auf die Thomisten-Schule keineswegs, dafs damit die „neue" Thomisten-Schule gemeint sei. Wie beweist nun der Autor den Untersatz von der zweifachen Thomisten-Schule? Beweisen? ja, P. Magister Dummermuth soll beweisen, dafs es nicht eine doppelte Thomisten-Schule gibt. Für unsern Autor ist die Sache ausgemacht. Die Lehre von der zweifachen Thomisten-Schule gehört mit zu den „inconcussis et tutissimis dogmatis". Doch, hören wir unsern Autor selber.

Die Bulle Clemens XI. „Pastoralis Officii" enthält nichts anderes als das, was ohnedies alle Katholiken wissen, nämlich, dafs durch die Bulle: „Unigenitus" die Doktrin der Thomisten nicht verurteilt wurde; und dies aus dem Grunde, weil die Thomisten ihre Lehre auch jetzt noch in Rom unter den Augen des Papstes ungestraft vortragen. Daraus läfst sich aber in keiner Weise darthun, dafs die Doktrin der Thomisten über die Prädeterminierung oder auch über die physische Vorherbewegung identisch sei mit derjenigen, welche später Papst Benedikt XIII. als SS. Augustini et Thomae inconcussa et tutissima dogmata bezeichnet hat.

Darauf mufs zunächst bemerkt werden, dafs die Bulle: „Pastoralis Officii" allerdings nur von den „hervorragenden

katholischen Schulen“ ausdrücklich spricht. Wer unter diesen „insignes Catholicorum scholae“ zu verstehen sei, mufsten die Zeitgenossen am besten wissen. Nun hat P. Magister Dummermuth einen Autor genannt, den Petrus Polidor, welcher das Leben und die Thaten Papst Clemens XI. beschrieben hat. Dieser berühmte Schriftsteller erklärt aber, dafs Papst Clemens XI. mit der Bulle: „Unigenitus“ die Lehre von der durch sich selbst wirksamen Gnade, von der gratuita Prädestinatio zur Seligkeit, welche hauptsächlich von der Thomisten-Schule, aber auch von andern berühmten Akademien, Theologen unter der Führung des hl. Augustin und Thomas damals vorgetragen wurde, nicht verurteilt habe. Integra ac prorsus illaesa permanente doctrina de divina gratia seipsa efficaci, et ad beatorum gloriam praedestinatione gratuita, quam a damnatis nuper erroribus imani tutam discrimine, potissimum schola Thomistica, aliaeque celeberrimae in orbe catholico Academiae, frequentesque Theologi ducibus Sanctis Augustino et Angelico Doctore propugnant. (Bull. Ord. Praed. t. VIII. pag. 286.) Wenn nun die Thomisten-Schule der damaligen Zeit, also nach unserm Autor die der Neu-Thomisten, die genannte Lehre unter der Führung des hl. Augustin und Thomas verteidigte, und der Papst diese Lehre gutheifst, so mufs es offenbar die Lehre des hl. Augustinus und Thomas sein, die hier gemeint ist. Aber, der Papst sagt nichts davon, dafs die Doktrin der Neu-Thomisten identisch sei mit der Lehre des hl. Augustin und Thomas? Ganz richtig. Der Papst spricht überhaupt von der Thomisten-Schule, wie Petrus Polidor erklärt. An das „Dogma“ der doppelten Thomisten-Schule hat der Papst eben nicht geglaubt. Darum war es für ihn auch nicht notwendig, eine Unterscheidung anzubringen. Peter Polidor unterscheidet zwar die Thomisten-Schule von andern Akademien, Theologen, die ebenfalls dem hl. Augustin und Thomas folgen, aber von einer „andern“ Thomisten-Schule, der alten, oder der „neuen“ weifs er nichts. Es gab eben nur eine Thomisten-Schule. Es ist nun geschichtlich nichts bekannt, dafs die Molinisten die Thomisten-Schule gebildet hätten, aufser man nimmt an, die Bekämpfer des hl. Thomas wären eigentlich seine Schüler.

Die Thatsache, fährt unser Autor fort, dafs die Thomisten auch nach der Bulle: „Unigenitus“ noch in Rom unter den Augen des Papstes ihre Lehre ungestraft vortragen konnten, beweist evident (sane constat), dafs die Doktrin der Thomisten durchaus verschieden ist von den „inconcussis et tutissimis SS. Doctorum Augustini et Thomae dogmatis“. Wieso? Wäre

die Lehre der Thomisten mit ihnen identisch, so würde eine derartige Erklärung gleichbedeutend sein mit der Verwerfung und Verurteilung der Doktrin der Molinisten. Denn jene Lehre, die der Doktrin der Thomisten von der Wirksamkeit der Gnade evident entgegengesetzt ist, wäre eo ipso auch im offenen Gegensatz zu den „dogmatis inconcussis et tutissimis.“ Wenn aber dies, wie könnte sie dann in Rom und anderwärts ungestraft verteidigt werden?

Unser Autor hält in der That seine Leser für sehr beschränkt. Er verläfst sich auf die Unkenntnis der Menschen. Alle Welt weifs zwar, dafs jene Lehren, die den „dogmatis inconcussis et tutissimis“ des Glaubens oder der katholischen Kirche entgegenstehen, verboten sind; es ist aber keinem Menschen bekannt, dafs es nicht erlaubt sei, solange die Kirche kein Verbot erläfst, eine Doktrin zu verteidigen, die den „dogmatis inconcussis et tutissimis“ des hl. Augustin und Thomas entgegengesetzt ist. Sonderbar! zuerst erklärt der Autor, die Behauptung, Papst Paul V. habe eine Verwerfungsbulle des Molinismus ausfertigen lassen, welche aber aus bestimmten Rücksichten nicht veröffentlicht wurde, sei weiter nichts, als eine von den Thomisten allgemein verbreitete Fabel; dann aber fordert der Autor wieder andererseits, dafs der Papst eine Lehre, die gegen die „dogmata inconcussa et tutissima des hl. Augustin und Thomas“ verstofse, verurteilen müsse. Wie es sich mit dieser Fabel thatsächlich verhalte, haben wir früher gesagt. Aber selbst wenn der Molinismus durch die Veröffentlichung der Bulle verworfen worden wäre, so wäre es nicht aus dem Grunde geschehen, weil derselbe im Gegensatze zu den „dogmatis inconcussis et tutissimis des hl. Augustin und Thomas“, sondern im Gegensatze zu den „dogmatis inconcussis et tutissimis“ der katholischen Kirche steht. Es bedarf wahrlich keines langen Nachweises, dafs die Lehre eines einzelnen Kirchenvaters oder eines Doctor Ecclesiae ihre ganze Auktorität von der Kirche selbst herleitet. Ipsa doctrina Doctorum catholicorum ab Ecclesia auctoritatem habet. Unde magis standum est auctoritati Ecclesiae quam Auctoritati vel Augustini, vel Hieronymi, vel cujuscunque Doctoris. S. Thom. Summ. theol. 2. 2. q. 10. a. 12. Nun hat die Kirche allerdings die Lehre des hl. Augustin, namentlich mit Bezug auf die Gnade, ebenso die Lehre des hl. Thomas oft und oft ihren Gläubigen empfohlen, vor der Doktrin anderer Kirchenväter und Doctores Ecclesiae ausgezeichnet und ganz besonders hervorgehoben. Allein, solange sie nicht ausdrücklich auf der Forderung besteht, dafs man der

Lehre des hl. Augustin und Thomas folgen müsse, ist es ohne weiteres erlaubt, eine andere Doktrin, abweichend von der genannten, zu verteidigen. Wenn demnach unser Autor fragt, aber wie kann eine Lehre, die den „dogmatis inconcussis et tutissimis des hl. Augustin und Thomas“ offen entgegengesetzt ist, in Rom und anderwärts ungestraft vorgetragen werden? so können wir auf diese Frage natürlich keine Antwort geben. Es ist und bleibt Sache der Päpste, zu bestimmen, was ungestraft, und was nicht ungestraft gelehrt werden dürfe. Will aber unser Autor daraus, daſs die Lehre der Molinisten auch jetzt noch in Rom und anderwärts ungestraft verteidigt werde, die Folgerung ableiten, daſs die Lehre eben aus diesem Grunde den „dogmatis inconcussis et tutissimis des hl. Augustin und Thomas“ nicht offenbar entgegengesetzt sei, so kennt er die Gesetze der Logik nicht. Seine Folgerung beruht auf der durchaus falschen und grundlosen Voraussetzung, daſs der Papst verboten habe, eine Lehre vorzutragen, die zu den „dogmatis inconcussis et tutissimis des hl. Augustin und Thomas“ im offenen Gegensatz steht.

Merkwürdig ist, daſs der Autor die Unwahrheit, die Lehre der Thomisten von der physisch vorherbewegenden Gnade sei nicht identisch oder gleich mit den „inconcussis et tutissimis dogmatis des hl. Augustin und Thomas“, weil sonst nicht erlaubt werden dürfte, daſs in Rom und anderwärts die entgegengesetzte Doktrin gelehrt würde, wiederholt vorbringt. So neben S. 9 auf S. 10, S. 13 zweimal. Es fehlt der Sache aber auch nicht die komische Seite. Beständig erklärt unser Autor, durch diese Bulle der Päpste werde dargethan, daſs durch die Bulle: „Unigenitus“ die Doktrin des hl. Augustin und Thomas über die Gnade nicht verurteilt worden sei. Wir haben hier somit zwei ganz sonderbare Erscheinungen. Auf der einen Seite dürfen die Päpste nicht erlauben, daſs eine Lehre verteidigt werde, die im offenen Gegensatze steht zu den „dogmatis inconcussis et tutissimis des hl. Augustin und Thomas“; auf der andern Seite sind diese „dogmata inconcussa et tutissima des hl. Augustin und Thomas“ durch die Päpste nicht verurteilt und verworfen worden! Noch mehr! Der Autor weiſs selber nicht recht genau, was er schreiben soll. S. 13 heiſst es: non enim posset Romanus Pontifex concedere, ut aliae Scholae suas doctrinas a Thomistis diversas traderent, si Thomistarum doctrinae SS. Augustini et Thomae inconcussa et tutissima dogmata essent. Etwas weiter unten lesen wir: quinimo, cum a talibus dogmatis recedere nulli liceat,

licet omnino recedere ab assertis et opinionibus Thomistarum. S. 8, Anm. 1, dagegen hören wir: quae his verbis a Benedicto XIII. usurpatis SS. Augustini et Thomae de gratia doctrinae tribuitur laus inconcussorum et tutissimorum dogmatum nequaquam tam ample extendenda est, ut propterea quaecunque illi Doctores unquam in quaestionibus de gratia scripserint, senserint, dixerint, dogmatis vim et auctoritatem habeant. Aliud enim sunt inconcussa et tutissima dogmata, aliud quaestiones magis reconditae et fere ad explicationem dogmatis pertinentes. Es wird also unserm Autor schon wieder angst um seine „dogmata inconcussa et tutissima", von denen niemand abweichen darf.

Zu diesen „profundiores et difficiliores partes incurrentium quaestionum, de quibus diversa licet opinari", rechnet nun unser Autor auf der nämlichen Seite auch die „doctrina de gratia per se efficaci, et de praedestinatione ante praevisa merita". So, meint unser Autor, habe Papst Innocenz XII. erklärt. Wo hat Papst Innocenz XII. diese Erklärung abgegeben? In dem vom Autor angeführten Schreiben an die Universität von Löwen sagt Papst Innocenz XII. mit Bezug auf die Doktrin des hl. Augustin und Thomas folgendes: „Apostolica vos primum auctoritate monemus, ut, sublatis contentionibus, sapientiae, quae de sursum et pacifica est, vacetis; profitentes, sicut asseritis, doctrinam praeclarissimorum Doctorum Augustini et Thomae; quarum ille tantae scientiae fuit, ut inter Magistros optimos etiam a Nostris Praedecessoribus haberetur, et cujus doctrinam, secundum eorundem Praedecessorum statuta, Romana sequitur, et servat Ecclesia. Alter vero mira eruditione eandem Dei Ecclesiam clarificat, et sancta operatione fecundat. Hos dum Universitas vestra doctrinae Duces secuta fuerit, secure pugnabit contra hostes orthodoxae fidei, in Ecclesiae gloriam et aedificationem." (Bullar. Ord. Praed. t. VI. pag. 498.)

Nach unserm Autor mufs man sich also die Sache so zurechtlegen: Papst Innocenz XII. erklärt, die „Römische Kirche" folge und pflichte der Lehre des hl. Augustin bei, aber unter dieser Lehre dürfe man nicht alles verstehen, was der heil. Augustin mit Bezug auf die Gnade je geschrieben, behauptet und gelehrt hat. Allein davon sagt Papst Innocenz XII. kein Wort. Vielmehr heifst es dort: cujus doctrinam Romana sequitur et servat Ecclesia. Wir finden somit keinerlei Beschränkung der Lehre des hl. Augustin auf die „inconcussa et tutissima dogmata", so dafs die „quaestiones magis reconditae et fere ad explicationem dogmatis pertinentes" davon auszunehmen wären. Allein, wird der Autor entgegnen, Papst Innocenz XII.

beruft sich ja auf Papst Cölestin I., welcher sagt: „profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt, qui haereticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus adstruere“. Darauf antworten wir: der Autor hat sehr wohl daran gethan, zu bemerken, dafs diese Worte unter dem Namen Papst Cölestin I. in der Welt verbreitet würden, denn Baronius: ad ann. 431. n: 185, ed. c. notis Pagii. Lucae 1741, vol. VII. pag. 407; Suarez: de gratia proleg. VI. cap. 1. n: 1. behaupten, diese Worte stammten von Prosper, nicht von Papst Cölestin I. Auch nach Sirmond: Conc. antiq. Galliae. Paris 1629, Note ad tom. 1. p. 596 sind sie nicht von Papst Cölestin I. Aber selbst zugegeben, sie stammten von Papst Cölestin I., wie Kardinal Hergenröther: Handb. d. allg. Kircheng. 3. Aufl. I. Bd. S. 443, Anm. 3 annimmt, so beweisen sie doch nichts für unsern Autor. Von wem sind denn diese: „profundiores difficilioresque partes incurrentium quaestionum“? Natürlich vom hl. Augustin, sagt unser Autor, indem er in den Text die Worte: scilicet imprimis S. Augustinus, einschiebt. Das pafst aber famos schlecht zu der grammatikalischen Konstruktion, denn es heifst im Texte: quas „latius“, und „pertractarunt, qui haereticis restiterunt“. Vom hl. Augustin selber steht kein Wort. Daher sagt Papst Innocenz XII. mit Recht: „cujus doctrinam Romana sequitur et servat Ecclesia.“ Dem Autor liegt also die Pflicht ob, zu beweisen, nicht zu behaupten, dafs der Papst darunter den hl. Augustin verstehe.

Daraus leuchtet eine früher von uns hervorgehobene Wahrheit von selber ein. Nämlich, es ist nicht verboten, eine Lehre vorzutragen, die zu den „dogmatis inconcussis et tutissimis des hl. Augustin und Thomas“ im offenen Gegensatz steht, solange die Kirche, also der apostolische Stuhl, nicht ausdrücklich sagt, es sei verboten, eine gegenteilige Lehre vorzutragen. Der Doctor ecclesiae erhält seine Auktorität bezüglich seiner Doktrin von der Ecclesia Romana. Diese Lehre geniefst demnach nicht wegen der vortrefflichen Geistesgaben des Autors ein so grofses Ansehen, sondern weil sie den Sinn und die Lehre der Kirche am prägnantesten ausdrückt. Der hl. Augustin vertrat den Sinn der kirchlichen Tradition am besten mit Bezug auf die Lehre von der Gnade und Freiheit, wie die Päpste, die treuen Hüter der von den Aposteln überlieferten Wahrheit, bemerken. Verstöfst also irgendeine Doktrin gegen die Lehre eines von der Kirche ausdrücklich als genauesten Interpreten der Lehre der Kirche erklärten Doctoris ecclesiae, so mufs deren Weiterverbreitung von der Kirche selbst

untersagt werden. Zu bestimmen aber, wann eine Doktrin in offenem Widerspruche sich befinde mit der Lehre dieses getreuen Interpreten, als Interpreten der Lehre der Kirche, das ist Sache des päpstlichen Stuhles. Diesbezüglich läfst sich die Kirche auch von P. Frins nichts vorschreiben, der fortwährend sein Erstaunen darüber ausdrückt, dafs die Kirche eine Doktrin gestatte, die mit den „dogmatis inconcussis et tutissimis des hl. Augustin und Thomas" in offenem Gegensatze steht. Er möge einmal bei dem hl. Stuhle Klage führen, dafs derselbe so etwas erlaubt.

Wenn der Autor behauptet, eine derartige Lehre dürfe von der Kirche nicht geduldet werden, so hätte dieselbe ja die Doktrin der Neu-Thomisten verbieten müssen. Denn nach der Ansicht unseres Autors ist die Lehre der Thomisten den „dogmatis inconcussis et tutissimis des hl. Augustin und Thomas" offen entgegengesetzt. Wie kann aber die Kirche eine derartige Doktrin dulden, wenn es keinem erlaubt ist, von den genannten „dogmatis" abzuweichen? Wie wenig die Molinisten selber an die Unerlaubtheit, von der Doktrin des hl. Thomas abzuweichen, glauben, beweisen Molina und die andern früher genannten Autoren, die ganze Gesellschaft Jesu am allerbesten, indem sie die Lehre des hl. Thomas offen bekämpfen. Mit Argumenten dieser Art widerlegt man demnach seinen Gegner nicht. Wenn man eine Unwahrheit als Princip aufstellt, so kann man nicht eine der Wahrheit entsprechende Schlufsfolgerung daraus ableiten. Nun ist es aber eine offene Unwahrheit, dafs man von den „dogmatis inconcussis et tutissimis des hl. Augustin und Thomas" nicht abweichen könne. Solange die Romana Ecclesia nicht das Gegenteil erklärt, ist und bleibt es erlaubt, abzuweichen. Diese aber erklärt durch Papst Innocenz XII. im vorhin genannten Schreiben an die Universität von Löwen: nec arbitramur opportunum, ut in praesens habeatur exactior illa de Divinis Auxiliis tractatio, quae a Praedecessoribus Nostris Clemente VIII. et Paulo V. instituta fuit. Folglich ist für jeden der Grundsatz des verstorbenen Kardinals Zigliara der einzig richtige: procul dubio melius est aperte recedere a doctrina quae non placet, quam eam cavillis corrumpere. Summ. philos. ed. 8. tom. 2. pag. 256.

Aus alledem geht hervor, dafs der Autor den Ast, auf welchem er sitzt, selber absägt. Denn er gesteht, dafs die Lehre der Thomisten, also der Neu-Thomisten, in Rom und überall anderwärts ungestraft gelehrt und verteidigt werde. Er behauptet weiter, die Kirche dürfe nicht erlauben, dafs

eine Doktrin, die mit den dogmatis inconcussis et tutissimis des hl. Augustin und Thomas in offenem Widerspruche steht, ungestraft vorgetragen werde. Also steht die Lehre der Neu-Thomisten nicht im Widerspruche mit den dogmatis inconcussis et tutissimis des hl. Augustin und Thomas, sondern ist identisch mit ihnen. Wir glauben kaum, dafs der Autor gegen diesen Syllogismus etwas Vernünftiges einzuwenden hat. Gewifs ist der Syllogismus falsch, weil der Obersatz falsch ist, aber im Sinne des Autors, der die Richtigkeit des Obersatzes verteidigt, läfst sich die Schlufsfolgerung nicht abweisen. So unvernünftig aber hat P. Magister Dummermuth auch gar nicht argumentiert. Mit dem gleichen Syllogismus läfst sich der Beweis erbringen, dafs die Lehre der Molinisten als ganz und gar identisch sich erweise mit der Doktrin des hl. Augustin und Thomas. Endlich kann man, um den Widersinn voll zu machen, durch diesen Syllogismus klar und bestimmt darthun, dafs die Lehre der Molinisten und die Doktrin der Thomisten oder Neu-Thomisten eigentlich identisch sind, weil beide weiter nichts bilden als die „dogmata inconcussa et tutissima des hl. Augustin und Thomas", von denen abzuweichen der Papst nicht erlauben darf. So läfst sich denn nach dieser Methode eigentlich alles Mögliche beweisen.

Aus der Bulle: Pastoralis officii, so schliefst unser Autor seine Auslegung, folgt einzig und allein nur, dafs weder die Lehre der Thomisten, noch die der Molinisten von irgend jemand verurteilt werden darf, indem beide von den Päpsten geduldet werden. Keineswegs folgt daraus, dafs die Päpste die Doktrin der „Thomisten" für gleich gehalten haben mit den „dogmatis inconcussis et tutissimis des hl. Augustin und Thomas".

Hören wir vorerst die betreffende Stelle aus der genannten Bulle. „Praeterea, ut pessimae causae splendidum patrocinium concilient (Refractarii) praefataeque Constitutioni (Unigenitus) majorem undecunque invidiam faciant, se ab ea suscipienda retardari affirmant, eo quod suspicentur, per illam damnari Sententias atque Doctrinas, quas insignes Catholicorum Scholae absque ulla censura hactenus tenuerunt. Cum tamen, nisi ab antiquis semitis, Sanctorumque Patrum vestigiis, imo et ab earundem Scholarum instituto, quod verbis profitentur, reapse recessissent, probe reminisci deberent, quod illarum Principes, quorum nomina pertinaciae suae tenere praetendunt, quemadmodum et ceteri illustriores Ecclesiae scriptores, suum semper esse duxerunt, ut ab Apostolica Sede discerent, quid credere, quid tenere, quid docere deberent." Wie jedermann sieht,

spricht hier der Papst von „insignes Catholicorum Scholae", und auch von solchen, die sich zwar mit Worten unter diese „insignes Scholas" rechnen, in der Wirklichkeit aber mit diesen Schulen nicht das mindeste zu thun haben. Wer sind denn diese „insignes Catholicorum Scholae"? Die Molinisten? Nein, diese bilden keine Schule; diese kommen blofs in der Verneinung und Bekämpfung des hl. Thomas überein. Die blofse Verneinung aber ist nicht imstande, eine Schule zu begründen. Überdies richtete sich der Angriff, wie alle Welt weifs, nicht gegen die Molinisten, sondern gegen die Thomisten. Von welcher Seite der Angriff unternommen wurde, sagt uns der früher genannte Peter Polidor. Es waren nicht die Anhänger des Quesnell allein, sondern noch andere geheime Mächte daran beteiligt: „Neque defuerunt, qui tametsi Quesnellianis, ut catholicos decebat homines, essent adversi, et Clementinae sanctioni obsequerentur, licentia nihilominus pari, illustres utriusque Sanctissimi Doctoris Scholas criminabantur: sua alia de causa interesse rati, id calumniae genus vulgo alere. Ad horum hoc item pontificium diploma tempestive compressit audaciam." (In Bullar. Ord. Praed. t. VIII. pag. 286.)

Die „insignes Scholae" sind demnach die Schule des heil. Augustin und Thomas. Illustres utriusque Sanctissimi Doctoris Scholae, sagt Peter Polidor. Aber die Doktrin dieser Schule ist nicht identisch mit der Lehre des hl. Augustin und Thomas, bemerkt unser Autor? Dann gibt es überhaupt keine Schule. Es wäre doch der reinste Widersinn, von der Schule des heil. Thomas zu reden, wenn in dieser Schule das gerade Gegenteil von der Lehre des hl. Thomas vorgetragen würde. Auf diese Weise gehörten in der That die Thomisten ebenso gut zu den Molinisten, wie zu irgendeiner andern beliebigen Schule. Spräche der Papst nur im allgemeinen von Thomisten, oder überhaupt von Autoren, so könnte man sich die Sache noch allenfalls zurecht legen, obgleich es im Grunde auch dann nicht gut anginge, wie wir später sehen werden. Allein der Papst redet von Schulen. Wer ist nun ein Schüler eines Meisters? Derjenige, antwortet uns der Autor, der sich vornimmt und den Eifer zeigt, die Lehre des Meisters zu verstehen. Ob indessen der Schüler in Wahrheit und thatsächlich zu dem Verständnisse der Doktrin des Meisters gelangt, das ist eine andere Frage. P. Frins erweist sich in der That als äufserst genügsam. Er fordert von uns, auf dafs wir Molinisten seien, zu den Schülern des Molina gehörten, soweit man von dieser Schule reden kann, weiter nichts, als das „propositum" und den „animus".

Im übrigen dürfen wir dann lehren, verteidigen, was immer uns beliebt. Das sind nun allerdings ganz kuriose Schüler; das ist eine höchst sonderbare Schule. P. Magister Dummermuth hatte nämlich bemerkt: at „fideles sunt discipuli". Darauf antwortet nun unser Autor S. 14: proposito et animo, conceditur; effectu et reapse, id licet dubitare. Da müssen wir denn doch fragen: gibt es überhaupt noch eine Thomisten-Schule, wenn es durchaus unsicher ist, ob diejenigen, die sich als Schüler des hl. Thomas ausgeben, die Lehre des hl. Thomas überhaupt besitzen? Existiert noch eine Thomisten-Schule, wenn die Neu-Thomisten seit Bannes ganz und gar von der Doktrin des hl. Thomas abgewichen sind? Der Papst spricht aber thatsächlich von einer Schule: „insignes Scholae". Freilich, gehört dazu weiter nichts als das „propositum" und der „animus", dann gibt es Schulen in der Welt, dafs sich niemand mehr darüber zurecht findet. Aber ich möchte unserm Autor doch nicht raten, sich einmal irgendwo bei einem Meister einzustellen mit der Erklärung, er bringe das ernstlichste „propositum" und den gröfsten „animus" mit; im übrigen denke und halte er von der Lehre seines Meisters ganz, was ihm selber genehm sei; der Meister müsse es sich gefallen lassen, dafs sein eifriger Schüler ganz erfüllt vom „animus" das gerade Gegenteil vom Meister verteidige. Bis jetzt haben wir es in Bezug auf die Begriffsverwirrung im allgemeinen noch nicht so weit gebracht. Am allerwenigsten aber steht uns ein Recht zu, die Behauptung auszusprechen, Papst Clemens XI. habe nicht gewufst, was eine Schule, und was ein Schüler sei, was alles erfordert werde, damit man einer Schule angehöre. Ein Schüler ist man bekanntlich, wenn man die Grundsätze, Sentenzen, alle wichtigen Wahrheiten eines Meisters zu den seinigen macht.

Papst Urban V. hat im Jahre 1368 durch ein Breve an den Erzbischof von Toulouse genau angegeben, was ein Schüler ist. Es heifst daselbst: Volumus insuper, et tenore praesentium vobis injungimus, ut dicti Beati Thomae doctrinam tamquam benedictam et catholicam sectemini, eamque studeatis totis viribus ampliare. (Bull. Ord. Praed. t. VIII. pag. 28.) Um also Schüler des hl. Thomas zu sein, mufs man der Lehre desselben folgen, nicht aber dieselbe mit aller Kraft bekämpfen, wie die Molinisten, von Molina angefangen bis herauf in die neueste Zeit, es gethan haben. Dafs dieselben jetzt auf einmal ihre Taktik ändern, das thut nichts zur Sache. Die Motive dafür sind nicht innere, sondern äufsere. Es ist ein grofser, berühmter, weltbekannter Thomist im Wege, bei dem sie mit der alten

Methode nicht vorbeikommen. Papst Clemens XI. hat ohne Zweifel den richtigen Begriff gehabt, was ein Schüler, und was eine Schule des hl. Augustin und Thomas sei. Das Breve Papst Urban V., seines glorreichen Vorgängers, konnte ihm nicht unbekannt sein. Ebenso gewifs mufste der Papst, wenn er sich herbeiliefs, die Thomisten-Schule in seinen mächtigen Schutz zu nehmen, genau wissen, was diese Schule lehrt und verteidigt. Spricht dann der Papst noch von solchen Gelehrten, die, wenn man ihren Worten glauben will, noch zu den „insignes scholas" gehören, in der Wirklichkeit aber davon abgefallen sind, dann ist es vollends klar, dafs er die Doktrin dieser Schulen sehr genau kannte. Sind nun die „Thomisten" seit Bannes von der Lehre des hl. Thomas abgewichen, verteidigen sie das Gegenteil von der Doktrin des englischen Meisters, so gibt es von dieser Zeit an keine Thomisten-Schule mehr. Der Papst beschützt folglich etwas, was gar nicht existiert. Keinem vernünftigen Menschen wird es je in den Sinn kommen, sich oder andere Autoren zu der Schule Darwins zu rechnen, wenn er selbst oder die andern Gelehrten, nicht zu der Lehre Darwins sich bekennen, sondern das gerade Gegenteil davon lehren. Nach der Ansicht unseres Autors verhielte sich aber die Sache thatsächlich also. Die „Thomisten" haben seit Bannes den hl. Thomas verlassen, sie lehren das Gegenteil vom hl. Thomas. Trotzdem bilden sie eine Thomisten-Schule, wie wir von Papst Clemens XI. hören. Schon das Wort: Neu-Thomist enthält eine reine Ironie. Wer dieses Wort erfunden, der braucht sich kein Patent darauf geben zu lassen, denn einen solchen Widersinn ahmt sicher niemand nach. Nach den Gesetzen der Logik und Philosophie, die bis jetzt ihre volle Geltung hatten, nennt man dasjenige neu, was eine neue Form, ein neues Wesen besitzt. Folglich wird jene Lehre eine „neue" sein, die ihrem ganzen Wesen nach von der früheren abweicht. Ein Neu-Thomist ist somit derjenige, der eine wesentlich andere Lehre vorträgt als der hl. Thomas. Wie er aber dann zu dem Namen: „Thomist" kommt, das weifs freilich weder er, noch sonst irgend jemand anderer. Der Erfinder der Neu-Thomisten hat sich die Sache so einfach gedacht, wie den Wechsel eines Wirtshausschildes. Allerdings hat er sich dabei eigentlich gar nichts gedacht, denn das Wort: Neu-Thomist enthält einen argen Widerspruch. Ist dessen Lehre „neu", so hat er eben keinen Anspruch auf den Namen: „Thomist". Ist sie aber nicht „neu", also nicht wesentlich eine andere, so ist er selber einfach „Thomist", aber nicht Neu-Thomist. „Neu", und „Thomist"

in der Bedeutung aufgefafst, wie es thatsächlich geschieht, heben sich gegenseitig auf.

Die Bulle Papst Clemens XI. beweist somit viel mehr, als unser Autor eingestehen will. Und zwar besagt sie deshalb viel mehr, weil sie von „hervorragenden Schulen“ spricht. Zu einer Schule gehören alle diejenigen Autoren oder Gelehrten, die die Doktrin eines Meisters annehmen, dieselbe verteidigen, weiter verbreiten, im Geiste ihres Meisters fortarbeiten. Die Schule mufs sich zu den nämlichen Principien und Lehren des Meisters bekennen und auf denselben weiter bauen, in die Wissenschaft tiefer eindringen. Es genügt auch nicht, um Schüler eines Meisters zu sein, dafs man dessen „inconcussa et tutissima dogmata“ gelten lasse, aber bezüglich der: „profundiores difficilioresque partes incurrentium quaestionum“ seine eigenen Wege wandere. Wer in dieser Art vorgeht, der verdient zwar den Namen eines: „Eklektikers“, aber er hat keinerlei Anspruch auf den Namen eines: „Schülers“. Existiert nun eine Thomisten-Schule, und eine solche existiert thatsächlich, wie die Päpste aller Jahrhunderte bezeugen, so wird ohne Zweifel in dieser Schule die Lehre des hl. Thomas vorgetragen, verteidigt und weiter fortgebildet, andernfalls hätten wir keine Thomisten-Schule. Eine Schule, in welcher die Schüler sich in offener Auflehnung gegen die Grundsätze und Lehren ihres Meisters befinden, kann man alles andere, nur nicht eine Schule nennen. Und wer soll entscheiden, was „inconcussum dogma“, und was „profundior difficiliorque pars quaestionum“ ist? Etwa die Schüler? Die Argumente des P. Magister Dummermuth warten sohin auf eine bessere Widerlegung, denn die des P. Frins ist total mifslungen. Der Papst mufs verbieten, vom hl. Thomas abzuweichen; und die „Thomisten“ verlassen thatsächlich mit Erlaubnis des Papstes den heil. Thomas!!

3°. Die zweite Bulle ist die Konstitution Papst Benedikt XIII.: „Demissas preces.“ Diese Konstitution, erklärt unser Autor, enthält drei Momente: zum Ersten, dafs die „dogmata inconcussa et tutissima des hl. Augustin und Thomas“ durch die Bulle „Unigenitus“ nicht getroffen würden; zum Zweiten, dafs die Thomisten bisher in löblicher Weise ihre Doktrin, besonders die Lehre von der durch sich selber von innen heraus wirksamen Gnade, von der freien Vorherbestimmung zur Seligkeit ohne Voraussicht der Verdienste vortrügen und verteidigten; zum Dritten, dafs die Thomisten mit empfehlenswertem Eifer sich rühmten, diese ihre Doktrin aus den Doktoren SS. Augustin

und Thomas geschöpft zu haben, und dieselbe mit dem Worte Gottes, mit den Entscheidungen der Päpste, der Konzilien und Aussprüchen der Väter übereinstimmte.

In diesen drei Momenten, sagt unser Autor weiter, müssen wiederum mehrere Unterscheidungen angebracht werden. Papst Benedikt XIII. behauptet zwei Dinge: erstens, dafs die Thomisten sich rühmten, ihre Lehre aus SS. Augustin und Thomas und den andern Quellen der wahren Theologie geschöpft zu haben. Ob aber die Thomisten mit Recht sich dessen rühmen, davon sagt der Papst kein Wort. Zweitens erklärt der Papst, dieses „Rühmen“ geschehe mit empfehlenswertem Eifer, d. h. mit einem Eifer, der empfohlen zu werden verdient. Was beweist also dies alles? Weiter nichts, als dafs der Papst den Eifer lobt, mit welchem die Thomisten ihre Sentenzen verteidigen. Der Papst sagt einfach, dieser Eifer sei empfehlenswert und gut. Aber selbst dieses Lob ist ein beschränktes, denn der Papst gebraucht den Ausdruck: „bisher“. Somit will der Papst nur soviel sagen: die Thomisten verdienen bisher Lob und haben sich, indem sie ihre Sentenzen vortragen, bisher verdient gemacht. Das Lob des Papstes bezieht sich demnach auf das subjektive Studium und auf den Eifer der Lehrenden, nicht aber auf die objektive Wahrheit der Doktrin.

Bei dieser Auslegung der Bulle Papst Benedikt XIII. verdient nicht einmal das subjektive Studium und der Eifer unseres Autors, um so weniger die objektive Wahrheit irgend ein Lob. Und in der That! Das erste Moment übergeht der Autor hier mit Stillschweigen. Wir wissen es zwar nicht, hoffen es aber, dafs ihm seine eigene Behauptung: von den „dogmatis inconcussis et tutissimis des hl. Augustin und Thomas“ dürfe niemand abweichen, und der Papst könne nicht erlauben, dafs jemand davon abgehe, denn doch selber zu widersinnig war. Der Papst darf nicht erlauben, dafs jemand von diesen „dogmatis“ abweiche, und er selber mufs erst erklären, dafs „diese dogmata“ von der Lehre der Kirche nicht abweichen, durch die Bulle: „Unigenitus“ nicht getroffen werden! Um nichts besser ist die Auslegung unseres Autors, dafs Papst Benedikt XIII. blofs den subjektiven Eifer belobe. Nach dieser Erklärung wäre die genannte Konstitution weiter nichts als ein Fleifszettel, den der Papst an die Thomisten verteilt. Aber, erklärt der Autor, verdient denn blofs jenes „Studium“ empfohlen zu werden, welches sich mit bereits erforschten Wahrheiten und mit den „dogmatis inconcussis et tutissimis“ beschäftigt? Ohne Zweifel mufs man dieses Studium allen

angelegentlichst empfehlen. Allein, verdient nicht auch jenes „Studium“ empfohlen zu werden, welches Sentenzen verteidigt, die, da sie sicher falsch nicht sind, aus dem Grunde vorgetragen werden, weil man dafür hält, dafs sie mit den gröfsten Doktoren der Kirche und der göttlichen Überlieferung übereinstimmen?

Eine vortreffliche und ganz richtige Bemerkung! Aber, ex ore tuo te judico. Ein solches „Studium“ und ein solcher „animus“, zumal wenn sie verbunden sind mit dem Gehorsam und der demütigen Unterwerfung unter die Auktorität der Kirche, verdienen in der That alles Lob. Nun aber kommt die Schwierigkeit. Wenn die Sache sich thatsächlich also verhält, warum sind dann die Molinisten von den Päpsten nie belobt worden? Warum haben diese keinen „Fleifszettel“ erhalten von der obersten Schulbehörde? Fehlt es den Molinisten an jenem „Studium“ und „animus“, die alles Lob verdienen? Welche sonderbare Meinung hat unser Autor von seinen eigenen Kollegen? Wir wollen gegen die Molinisten gerechter sein als hier ein Molinist selber, und ihnen weder das „Studium“, noch den „animus“ absprechen. Allerdings müssen wir zugestehen, dafs ihnen das Lob durch den Papst ganz und gar fehlt. Damit ist aber dann der Beweis erbracht, dafs es sich in unserer Frage durchaus nicht um das „subjektive Studium“ und um den „animus“, sondern um die „objektive Wahrheit der Doktrin“ handelt. Zeigen die Molinisten nicht weniger Eifer und Begeisterung für ihre Sentenzen als die „Thomisten“, und werden sie trotzdem vom Papste nicht belobt, die „Thomisten“ dagegen in ausgezeichneter Weise, so liegt es auf flacher Hand, dafs dieses Lob sich nicht auf den Eifer und die Begeisterung, sondern auf die objektive Wahrheit bezieht.

Wir müssen indessen den Inhalt der Konstitution Papst Benedikt XIII. genauer kennen lernen. „Demissas preces et aequissimas conquestiones vestras, quas dilectus Filius Augustinus Pipia, totius Ordinis Magister Generalis, religiosae vitae exemplis, ac doctrina prudentiaque commendatissimus, supplici libello ad Nos detulit, ea benignitate complexi sumus, quam et vestra in catholicam religionem amplissima merita, et Nostra, quam dudum professi sumus, erga Ordinem Praedicatorum observantia filialis, Nostraeque demum humilitati impositum paternae caritatis et sollicitudinis officium postulabant. Quod igitur aegre admodum, ut par est, molesteque feratis, erroribus a felicis recordationis Clemente Papa XI. Praedecessore Nostro per Constitutionem, quae incipit: Unigenitus Dei Filius, saluberrimo et sapientissimo judicio rejectis, damnatisque, Augustinianae et Angelicae doctrinae

nomen obtendi; indeque audere nonnullos Apostolicae auctoritati, ac vestrae existimationi detrahere, quod ipsa vestrarum sententiarum capita, ejus Constitutionis censuris, notisque inusta esse calumnientur. Justam quidem animorum vestrorum offensionem laudi damus, qua nimirum vos germanos S. Thomae discipulos maxime probastis. Magisterio enim tanti Doctoris imbutos nihil decet magis, quam ut in addictissima huic Sanctae Sedi Fide, obedientiaque praecipuum Studiorum suorum fructum et laudem collocent; et absonas, refragantesque Apostolicis decretis opiniones, non aversentur modo, sed per arma etiam lucis et veritatis dissipent et evertant. Tantum tamen abest, ut vicem vestram doleamus, ut vobis potius gratulemur, quod hac etiam in parte causa vestra ab hujus Sanctae Sedis rationibus sejuncta esse non potuerit; quodque alienae prorsus calumniosaeque interpretationes ad conflandam memoratae Constitutioni invidiam temere excogitatae ad injuriam quoque vestri nominis redundarint. Ceterum non adeo vobis erat, aut dolendum, aut mirandum, quod, cum ipsis Divinorum Librorum oraculis, et Apostolicis definitionibus pro impotenti, obfirmatoque partium studio passim vis afferatur, haec eadem contentionis pervicaciaeque licentia Angelicam doctrinam attentare non dubitaverit. Illud potius jure mirandum, quod tam praepostero consilio in hac causa locus esse potuerit, ubi Sancti Thomae exploratissimis sententiis damnati errores disertissime confutantur. Quandoquidem Omnipotentis Dei providentia factum est, ut Angelici Doctoris vi ac veritate doctrinae non solum innumerae, quae vel ipsius aetate, vel antea grassatae sunt, sed multae etiam quae deinceps exortae sunt haereses, confusae et convictae dissiparentur. Magno igitur animo contemnite, dilecti filii, calumnias intentatas sententiis vestris, de gratia praesertim per se et ab intrinseco efficaci, ac de gratuita praedestinatione ad gloriam sine ulla praevisione meritorum, quas laudabiliter hactenus docuistis, et quas ab ipsis SS. Doctoribus Augustino et Thoma se hausisse, et Verbo Dei, Summorumque Pontificum et Conciliorum decretis, et Patrum dictis consonas esse Schola vestra commendabili studio gloriatur. Cum igitur bonis et rectis corde satis constet, ipsique calumniatores, nisi dolum loqui velint, satis perspiciant, S. Augustini et Thomae inconcussa tutissimaque dogmata nullis prorsus antedictae Constitutionis censuris esse perstricta; ne quis in posterum eo nomine calumnias struere, et dissensiones facere audeat, sub canonicis poenis stricte inhibemus. Pergite porro Doctoris vestri opera Soli clariora, sine ullo prorsus errore conscripta, quibus

Ecclesiam Christi mira eruditione clarificavit, inoffenso pede decurrere, ac per certissimam illam christianae doctrinae regulam sacrosanctae religionis veritatem, incorruptaeque disciplinae sanctitatem tueri, ac vindicare. Haec sunt enim, dilecti filii, quae Praedecessores Nostri de Sancti Thomae doctrina senserunt et praedicarunt; quaeque Nos, non modo ad curarum vestrarum lenimentum, sed ad animi quoque Nostri solatium libentissime usurpamus, et praeconio Apostolicae vocis efferimus. Inclytus enim Ordo iste, cui nomen dedimus, et quem expresse, Domino miserante, professi sumus, eodem Angelicae Doctrinae lacte Nos aluit, ac licet impari institutionis fructu, ad gerendam Ecclesiarum sollicitudinem eduxit: ut privato etiam, diuturnoque colendarum artium experimento ediscere potuerimus, quod ex Apostolatus specula per hasce litteras annunciamus. Deum interea, qui pacem et veritatem diligendam praecipit, supplices rogate, ut sincero Angelici Doctoris studio omnes in simplicitate cordis nitantur, quae ille docuit intellectu conspicere, atque in unitate spiritus et caritate fraternitatis quae ille egit, imitatione complere. (Bull. Ord. Praed. t. VI. pag. 545. 546.)

Vergleichen wir nun die Auslegung unseres Autors mit dem Wortlaute der Konstitution. Nach unserm Autor sagt der Papst kein Wort davon, dafs die Thomisten mit Recht sich rühmten, ihre Doktrin aus dem hl. Augustin und Thomas geschöpft zu haben. In der Konstitution selber lesen wir nun: justam quidem animorum vestrorum offensionem laudi damus, qua nimirum vos germanos Sancti Thomae discipulos maxime probastis. Magisterio enim tanti Doctoris imbutos nihil decet magis etc. Wenn der Papst im Zweifel war, ob die Thomisten mit Recht, oder mit Unrecht sich rühmten, ihre Doktrin vom hl. Augustin und Thomas zu haben, so mufste er offenbar nicht gewufst haben, was der hl. Augustin und Thomas, und was die „Thomisten“ lehren. Allein dem widerspricht die Bemerkung des Papstes: haec sunt enim, dilecti filii, quae Praedecessores Nostri de Sancti Thomae doctrina senserunt et praedicarunt; quaeque Nos, non modo ad curarum vestrarum lenimentum, sed ad animi quoque Nostri solatium libentissime usurpamus, et praeconio Apostolicae vocis efferimus. Mit Bezug auf die Doktrin der „Thomisten“ heifst es: Inclytus enim Orde iste, cui nomen dedimus, et quem expresse, Domino miserante, professi sumus, eodem Angelicae Doctrinae lacte Nos aluit. Wie genau Papst Benedikt XIII. wufste, was hinsichtlich der Thomisten zu loben sei, sagt er uns selber mit den Worten: ut privato etiam diuturnoque colendarum artium experimento

ediscere potuerimus, quod ex Apostolatus specula per hasce litteras annunciamus. Das ist es eben, was unserm Autor so schwere Bedenken verursacht. An zwei Stellen läfst er durchblicken (cujus sodalis Benedictus XIII. olim exstiterat — Benedictus XIII. olim suus in religione sodalis), dafs Papst Benedikt XIII. selber Dominikaner, also Neu-Thomist war. Dann war der Papst offenbar nicht kompetent, zu entscheiden, ob die Lehre der Neu-Thomisten identisch sei mit der Doktrin des hl. Augustin und Thomas. In der eigenen Sache kann der Papst nicht entscheiden, da müssen die Molinisten bestimmend eingreifen.

Die Sache wird schon sehr interessant. Die Dominikaner oder Neu-Thomisten beklagen sich bei dem Papste, dafs sie bezüglich ihrer Doktrin, die sie für die Lehre des hl. Augustin und Thomas halten, von verschiedenen Seiten angegriffen würden. Der Papst anerkennt die Berechtigung dieser Klage: „aequissimas" conquestiones vestras. — Quod igitur aegre admodum, ut par est, molesteque feratis. Der Papst tröstet und belobt sie aber dafür, dafs sie einen so grofsen Eifer und Fleifs entwickelten, ein solches „Studium" und einen solchen „animus" hätten in der Verteidigung ihrer Lehre. Das heifst demnach mit andern Worten ungefähr also: man verklagt uns, dafs wir falsche, von der Kirche verurteilte Sentenzen vortrügen, die wir indessen als Sentenzen des hl. Augustin und Thomas erkennen. Der Papst antwortet: das thut nichts, ihr habt ja einen ganz löblichen Eifer und eine Begeisterung, die Empfehlung verdienen. Ich bedauere euch nicht so fast, fährt der Papst fort, ich wünsche euch vielmehr Glück dazu, dafs euere Sache auch in dieser Beziehung eins ist mit den Angelegenheiten des hl. Stuhles, und dafs die falschen, durchaus verleumderischen Auslegungen, ausgedacht, um gegen die erwähnte Konstitution Hafs zu erzeugen, auch eueren Namen mit Ungerechtigkeiten überhäufen. Ich lobe euch, dafs ihr euch mit gerechter Entrüstung beleidigt zeiget, denn dadurch beweist ihr am meisten, dafs ihr wahre Schüler des hl. Thomas seid. Es ist gar kein Wunder, dafs sich die Streitsucht und Hartköpfigkeit oder Halsstarrigkeit die Freiheit nimmt, die Lehre des hl. Thomas anzugreifen, nachdem sie selbst den Aussprüchen der hl. Bücher und den Bestimmungen des Apostolischen Stuhles in ihrer ohnmächtigen und verstockten Parteileidenschaft Gewalt angethan hat. Allerdings mufs dieses tollkühne Unternehmen insofern wunder nehmen, als die verurteilten Irrlehren durch die klarsten Aussprüche des hl. Thomas selbst die entschiedenste

Widerlegung finden. Die göttliche Vorsehung hat es gefügt, dafs durch die Kraft und Wahrheit der Doktrin des englischen Lehrers unzählige Irrlehren, die sowohl zur Zeit des hl. Thomas selbst, als auch in frühern und spätern Jahrhunderten die Welt unsicher machten, widerlegt und besiegt wurden. Verachtet darum grofsmütig die gegen euere Lehre von der durch sich selber und von innen heraus wirksamen Gnade, von der freien, ohne vorausgesehene Werke erfolgten Vorherbestimmung zur Seligkeit geschleuderten Verleumdungen. Ihr habt diese Lehre bis jetzt in recht lobenswerter Weise verteidigt, und ihr rühmt euch mit einem durchaus nachahmenswerten Eifer, diese euere Lehre von den Doktoren S. Augustin und Thomas geschöpft zu haben, und ihr rühmt euch mit dem nämlichen Eifer der Übereinstimmung dieser euerer Lehre mit dem Worte Gottes, mit den Entscheidungen der Päpste und Konzilien, und mit den Aussprüchen der hl. Väter. Ob indessen diese euere Behauptung, dafs euere Lehre vom hl. Augustin und Thomas stamme, und jene Übereinstimmung aufweise, in Wirklichkeit auf Wahrheit beruhe oder nicht, das will ich dahingestellt sein lassen. Euere Gegner, die Jansenisten und Quesnellianer und noch andere eifersüchtigen Menschen meinen zwar, die Lehre des hl. Augustin und Thomas stehe im Widerspruche mit dem Worte Gottes, mit den Entscheidungen der Päpste und der Konzilien, und mit den Aussprüchen der hl. Väter, weshalb sie durch die Bulle „Unigenitus“ verurteilt wurde. Ebenso halten die Molinisten dafür, dafs euere Lehre überhaupt gar nicht die Lehre des hl. Thomas und Augustin sei, sondern derselben direkt widerspreche. Allein, macht euch nichts daraus aus allen diesen Verleumdungen. Sollten auch die Molinisten im Rechte sein, so verdient doch das alles Lob, dafs ihr bisher euere Lehre in so lobenswerter Weise vorgetragen, und dafs ihr euch mit ganz empfehlenswertem Eifer gerühmt habet, euere Lehre sei die Doktrin des hl. Augustin und Thomas, und sie stehe in Übereinstimmung mit dem Worte Gottes, mit den Entscheidungen der Päpste und der Konzilien, und mit den Aussprüchen der hl. Väter. Kann ich auch nicht die objektive Wahrheit euerer Behauptung lobend anerkennen, indem dieselbe ungewifs, nach der Ansicht der Molinisten gar nicht vorhanden ist, so mufs ich doch andererseits euer „subjektives Studium“ und euern „animus“ lobend hervorheben. Nicht deshalb lobe ich euch, weil ihr viel studiert, sondern weil ihr die Lehre von der durch sich und von innen heraus wirksamen Gnade, und von der freien, ohne vorhergesehene Verdienste erfolgten Vorher-

bestimmung zur Seligkeit bisher in so lobenswerter Weise vorgetragen habet. Nicht darum lobe ich euch, weil euere Lehre in der Wirklichkeit die Lehre des hl. Augustin und Thomas, und in Übereinstimmung mit dem Worte Gottes, den Entscheidungen der Päpste und Konzilien, und mit den Aussprüchen der hl. Väter ist, sondern weil ihr euch dessen mit empfehlenswertem Eifer rühmt. So die Antwort des Papstes Benedikt XIII. auf die Klageführung der Dominikaner.

Wie jedermann sieht, bildet diese Antwort ein Original, das seinesgleichen sucht. Nach unserm Autor lobt Papst Benedikt XIII. den Eifer, welchen die Thomisten entfalten: ex his laudibus ipsis (Thomistis) tributis nihil concludi potest, nisi animum, quo utantur Thomistae in suis sententiis defendendis commendabilem et bonum esse. (S. 10.) Der Papst spricht aber von Sentenzen. Die Dominikaner sollen die Verleumdungen verachten, welche gegen ihre Sentenzen vorgebracht werden. Und eben diese Sentenzen haben die Dominikaner nach dem Zeugnisse des Papstes bisher in lobenswerter Weise gelehrt. Nach unserm Autor bezieht sich das Lob des Papstes auf das „subjektive Studium“ und auf den „animus der Professoren“. Allein in der Bulle heifst es: quas, also sententias, ab ipsis SS. Doctoribus Augustino et Thoma se hausisse schola vestra commendabili studio gloriatur. Welchen Trost sollten die Dominikaner, die man in Bezug auf ihre Doktrin und die Übereinstimmung derselben mit der Lehre des hl. Augustin und Thomas angreift, haben, wenn der Papst dafür ihr „subjektives Studium“ und ihren „animus“ belobt? Das pafst ja wunderbar zusammen! Überdies belobt sie der Papst darüber, dafs sie sich rühmen, die Lehre des hl. Thomas zu besitzen, nicht aber, dafs sie einen „subjektiven Fleifs“, eine grofse „Begeisterung“ haben. Der Papst sagt ihnen im Sinne unseres Autors: studieret ungestört die Werke des hl. Thomas: pergite porro Doctoris vestri opera Soli clariora inoffenso pede decurrere, ohne Rücksicht darauf, ob euere Doktrin mit der wirklichen Lehre des hl. Thomas übereinstimme oder nicht, und ohne Rücksicht auf die strengen Vorschriften der Generalkapitel eueres Ordens, die jedes Abweichen von der Lehre des hl. Thomas mit dem Verluste der Professur bestrafen. Es genügt für euch vollkommen das „subjektive Studium“ und der „animus docentium“. Der Ungehorsam gegen die Gesetze des Ordens und Befehle euerer Generalkapitel hat nichts zu bedeuten! Die Erklärung der päpstlichen Bullen durch unsern Autor geht denn schon geradezu ins Blaue.

Damit kommen wir zu der Fabel, daſs die Lehre von der physischen Vorherbewegung, von der durch sich selber von innen heraus wirksamen Gnade, und von der ohne Voraussicht der Verdienste erfolgenden Vorherbestimmung zur Seligkeit nicht vom hl. Thomas selber, sondern von Magister Bannes stamme, und mit der Lehre des hl. Thomas selber im Widerspruche stehe. Nach dieser Fabel ist also Bannes der Begründer der Neu-Thomisten, deren Doktrin nach der Ansicht der Molinisten durchaus nicht identisch genannt werden kann mit der Lehre des hl. Augustin und Thomas.

Magister Bannes wurde geboren 1528 und trat 1544 in den Dominikaner-Orden. Er starb 1604. Von seinen Werken erschien der erste Band: in 1. p. S. Thomae bis zur q. 64: Salamanca 1584. Nach vier Jahren: 1588, folgte der zweite Band: in 1. p. S. Thomae von q. 65 bis zum Schlusse. Ebenso schrieb Bannes in: 2. 2. q. 1—46: Salamanca 1584. Der zweite Band zu diesem Teile der Summa D. Th. von: 47—73 erschien: Salamanca 1594. Eine andere Arbeit wurde herausgegeben 1590, und 1595, 1597.

Demgegenüber ist es nun von Wichtigkeit, festzustellen, wie die Generalkapitel des Dominikaner-Ordens mit aller Strenge gegen diejenigen auftraten, die von der Lehre des hl. Thomas abwichen. So heiſst es im Generalkapitel von 1569, zu Rom abgehalten: districte praecipimus sub poena privationis cujuscunque gradus, ultra poenas a jure statutas; ne quis Magister, aut Regens, aut Lector, aut quisvis nostri Ordinis audeat asserere vel defendere publico, vel privatim ullum articulum pugnantem cum decretis Sacri Concilii Tridentini; cum assertionibus ad dogmata fidei, vel ad bonos mores attinentibus. Praesertim vero cum Canone illo de sacramentali confessione ante susceptionem Sacratissimi Corporis Christi necessario praemittenda, etiamsi aliquem ex nostris Doctoribus insignioribus, nempe Durandum, Cajetanum, seu quemvis alium patrocinantem habuerit. Dieses Verbot wurde nochmals eingeschärft im Generalkapitel von 1571. und Barcelona 1574. Ferner lesen wir in den oben genannten Akten des Generalkapitels 1569: insuper prohibemus, fratres omnes recitare, aut confirmare singularem aliquem opinionem, oppositam communi Doctorum sententiae in his, quae ad fidem, aut ad bonos mores pertinere noscuntur, nisi reprobando, ac statim respondendo. Qui autem in hoc deliquerint, a Priore Provinciali, vel ab ejus Vicario in poenam studio atque officio Lectoratus priventur; sicut fuit ordinatum apud Caesaraugustum: 1309, et Metis: 1313, et apud

Cistericum: 1329. — Praeterea distincte injungimus Lectoribus omnibus, et Sublectoribus, ut praestantissimam nostri Angelici Doctoris Sancti Thomae doctrinam semper legant, discant ac doceant; et juxta eam omnia quaesita et disputata determinent, et diffiniant, suosque discipulos in ipsa erudiant, et faciant, ut studentes in eam toto animi impetu diligenter incumbant. Est enim excellentissima haec doctrina, sana prae ceteris, culta a doctioribus viris, Ordini nostro utilis, salutaris universae Ecclesiae, et toti terrarum Orbi admirabilis, ac denique Christi Salvatoris nostri judicio comprobata. Lectores ergo, atque Studentes eam in lectionibus atque disputationibus non praetermittant, sed in ea versentur, eamque explicent, et exhibeant. Ipsi denique in fine suarum disputationum, rationibus contrariis solutis et fractis, firmissime adhaereant; stricte prohibentes, ne fratres legendo, determinando, respondendo asserere audeant ex propria sententia oppositum ejus, quod communi omnium judicio creditur assertum esse a Sanctissimo Praeceptore.

Schon in einem frühern Generalkapitel zu Carcassonne 1342 wurde bestimmt: cum praeclarissima Doctoris Angelici S. Thomae Aquinatis doctrina in toto Orbe terrarum tamquam lux solis eluceat, et ut firmissima ac solidissima doctrinarum omnium a Sede Apostolica, et a principalibus Ecclesiae Doctoribus, cum testimonio Episcopi atque Universitatis Parisiensis honorifice approbata fuerit, et divinis laudibus ornata: imponimus Lectoribus et Studentibus, ut spretis, et postpositis vanis et curiosis, ac frivolis doctrinis, quarum plurimae a veritate abducunt, ejusdem Sanctissimi Doctoris Doctrinae omnino dent operam, et assidue studeant: juxta quam quaestiones omnes, et dubia determinent. Dazu kommen die Bestimmungen der Generalkapitel von Salamanca: 1551, Rom: 1553 und 1558, 1569, 1571, Avignon: 1561, Paris: 1611 u. s. w. Im Generalkapitel von Bologna: 1564 wurde verfügt: at quicunque a solida doctrina Sancti Thomae recesserit, et vel verbo, vel scripto aliquid contrarium dixerit, officio Lectoratus, ac quocunque alio gradu et dignitate in perpetuum privatus sit. Et eisdem poenis plectendus est, quicunque aliquid contra Sancti Thomae doctrinam praedicaverit, sicut fuit ordinatum Valentiae 1596.

Ziehen wir nun aus dem bisher Gehörten den Schlufs. Bannes konnte am frühesten 1544, als er Dominikaner wurde, mit seiner Ansicht hervortreten. Allein damals war er noch Student. Aber zugegeben, es wäre dem so. Dann hätte er gar nie Lektor und Magister werden, nie auf der Universität vortragen dürfen. Oder hätte er im Jahre 1564 bereits

den Grad eines Magisters bekleidet, das Generalkapitel von 1564 hätte ihn abgesetzt und vom Lehramte entfernt. Glaubt vielleicht P. Frins, dafs die Vorgesetzten des Dominikaner-Ordens in damaliger Zeit alle nur geschlafen oder Gesetze gegeben haben, die jeder ganz nach Belieben übertreten kann? Eine derartige Ansicht wäre weder für die Vorgesetzten, noch für die Untergebenen besonders schmeichelhaft. Man kann auch nicht sagen, Bannes sei deshalb nicht mit den genannten Strafen bedacht worden, weil das Generalkapitel sich bereits zu seiner Theorie bekannt habe. Denn erstens ist es unmöglich, dafs die Vertreter des Ordens, die aus den verschiedensten Gegenden der Welt zusammen kamen, im Jahre 1564 und 1569 bereits schon Bannesianer oder Neu-Thomisten waren. Sie hätten dann alle wenigstens gleichen Alters oder jünger als Bannes sein müssen. Älter durfte dann keiner sein. Zweitens aber hätten sie die Lehre des Bannes für die Lehre des hl. Thomas halten müssen, weil ja, wie wir gehört haben, frühere Bestimmungen der Generalkapitel vorhanden waren, die strenge jedes Abweichen von der Doktrin des hl. Thomas verpönen. Wurde demnach Bannes durch diese beiden Generalkapitel seines Amtes und seiner Würde als Professor und Magister nicht entsetzt, so ist damit der Beweis erbracht, dafs nach der Ansicht des ganzen Dominikaner-Ordens seine Lehre nicht neu, und nicht im Widerspruche, sondern vielmehr identisch mit der Doktrin des hl. Thomas ist. Wenn man also sagt, durch Franz von Vittoria, Melchior Cano, Didacus de Chaves, die beiden Soto, Medina u. s. w. sei eine neue Thomisten-Schule, verschieden und im Gegensatze zu der frühern oder „ältern“ Thomisten Schule, ins Leben gerufen worden, so redet man ins Blaue hinein. Wer so schreibt, der hat gar keine Ahnung, um so weniger eine Kenntnis, von den Einrichtungen und Vorschriften des Dominikaner-Ordens. Es mag sein, dafs der eine oder der andere abweichende Theorieen vorgetragen hat. Dafür wurde er aber sofort abgesetzt, oder, wie wir früher mit Bezug auf Durandus und Cajetan gehört haben, wurde durch das Generalkapitel verboten, derartigen Ansichten zu huldigen, dieselben zu verteidigen u. s. w. Wegen Bannes, Vittoria u. s. w. lesen wir nirgends irgend ein Verbot. Demnach mufs, um die Entstehung des Neu-Thomismus zu begründen, angenommen werden, dafs im Dominikaner-Orden jeder lehren konnte, gerade was ihm beliebte, eine Ansicht, die wir bereits, als durch und durch falsch, zurückgewiesen haben; oder, dafs der Dominikaner-Orden

blofs Gesetze und Vorschriften gab, ohne sich um deren Ausführung weiter zu kümmern, eine Behauptung, die mehr als ungerecht wäre.

Nun sehen wir aber thatsächlich, dafs alle die vorhin genannten Gelehrten des Ordens alle Grade bekleiden, Jahre hindurch auf den Universitäten das Lehramt ausüben, ohne dafs ein Generalkapitel dagegen einschreitet. Folglich kann ihre Doktrin nicht eine neue, eine von der Lehre des hl. Thomas verschiedene sein. Hier befindet sich der Syllogismus des P. Frins im Rechte. Der Dominikaner-Orden durfte nicht erlauben, und hat auch thatsächlich nicht erlaubt, dafs seine Mitglieder eine Lehre ungestraft vortrügen, die den „dogmatis inconcussis et tutissimis des hl. Augustin und Thomas“ entgegengesetzt ist. Atqui: Franz von Vittoria, Melchior Cano, Didacus, die beiden Soto, Medina und Bannes tragen ungestraft von seiten des Ordens ihre Lehren vor. Ergo: sind diese Doktrinen und Sentenzen den „dogmatis inconcussis et tutissimis des hl. Augustin und Thomas“ nicht entgegengesetzt, sondern mit ihnen identisch.

Wir kommen auch damit nicht aus, dafs wir sagen, die genannten Autoren hätten „proposito“ et „animo“ getreu die Lehre des hl. Thomas wiedergegeben, nicht aber „effectu“ et „reapse“. P. Frins möge es einmal versuchen, „proposito“ et „animo“, nicht aber „effectu“ et „reapse“ die Gesetze und Vorschriften seiner Gesellschaft zu erfüllen. Fährt er dabei gut, dann wollen wir ihm glauben, dafs Bannes und Genossen zwar „proposito“ et „animo“, nicht aber „effectu“ et „reapse“ die Doktrin des hl. Thomas gelehrt und verteidigt haben. Bis dahin bleiben wir ruhig bei unserer Behauptung, die da lautet: Bannes und die Neu-Thomisten lehren und verteidigen nichts anderes, als was S. Augustin und Thomas gelehrt und verteidigt haben. Lehrten sie „etwas Anderes“, so hätte sie sofort die von den verschiedenen Generalkapiteln des Ordens angedrohte Strafe ereilt, und sie wären gar nicht in der Lage gewesen, „etwas Anderes“ zu lehren, indem ihnen von den Vorgesetzten des Ordens die Erlaubnis überhaupt zu lehren längst entzogen worden wäre. An den Verordnungen der Generalkapitel des Dominikaner-Ordens scheitern somit alle Versuche der Molinisten, einige Dominikaner „etwas Anderes“ lehren zu lassen, als das, was S. Thomas gelehrt hat. Man kann die Unvernunft doch nicht soweit treiben und sagen, im Jahre 1564 und 1569 seien bereits alle Dominikaner in der ganzen Welt Bannesianer und Neu-Thomisten gewesen. Abgesehen

davon, dafs Bannes um diese Zeit erst einige Jahre lehrte, stehen einer derartigen Annahme Beschlüsse früherer Generalkapitel entschieden im Wege. Somit erweist sich die Behauptung der Molinisten mit Bezug auf Bannes und seine Schule als reine Fabel.

Kehren wir nun zu Papst Benedikt XIII. zurück. Der Papst mufste, als dem Dominikaner-Orden angehörend, ganz genau wissen, welche Vorschriften die verschiedenen Generalkapitel ihren Untergebenen mit Bezug auf die Lehre des heil. Thomas erteilt haben. Es mufste dem Papste genau bekannt sein, dafs jeder Autor, der die Lehre des hl. Thomas verläfst, seines Lehr- oder Schriftstelleramtes entsetzt, seiner Würden als Magister u. s. w. beraubt wird. Darum ist es ganz und gar unmöglich, dafs der Papst blofs das „subjektive Studium" und den „animus docentium" lobt, ohne Rücksicht zu nehmen auf die „objektive" Wahrheit ihrer Sentenzen. Das wäre in der That eine direkte Aufforderung gewesen, sich um die Verordnungen der Generalkapitel nicht zu kümmern, und nur ein „subjektives Studium" und einen grofsen „animus" zu entwickeln. Die Ansicht unseres Autors verträgt sich demnach weder mit den Traditionen des Ordens, noch mit dem Worte der Konstitution Papst Benedikt XIII.

Aber, entgegnet der Autor, die Dominikaner haben ja vom Papste das nicht erreicht, was sie wollten. Sie forderten vom Papste, er möge ihre Lehre von der Gnade, Vorherbestimmung u. s. w. als Lehre der Päpste: Innocenz I., Zosimus, Bonifacius, Coelestinus, Leo, Felix, Gelasius, Hormisdas, als Lehre der Väter, besonders des hl. Augustin und Thomas, als mehr in Übereinstimmung mit der hl. Schrift, mit den Entscheidungen der Päpste und den Principien des hl. Augustin und Thomas stehend erklären. Endlich verlangten sie, der Papst möge die Bulle Papst Paul V. veröffentlichen. Dies geschah aber nicht, fährt unser Autor fort, der Papst erklärt einfach, dafs die Dominikaner sich mit Bezug auf ihre Lehre alles dessen mit empfehlenswertem Eifer rühmen (Pontifex vero declarat, id de sua doctrina commendabili studio gloriari, Dominicanos. S. 11). Das ist doch eine offenbare „Nase", meint unser Autor.

Wir werden wohl erst untersuchen müssen, worin eigentlich diese „Nase" besteht. Der Papst verweigert die Veröffentlichung der Bulle Paul V., die sich im päpstlichen Archive befand; er verweigert ebenso eine Abgabe der verlangten Erklärung, weil dieselbe gleichbedeutend gewesen wäre mit der öffentlichen Verurteilung des Molinismus, somit dasselbe besagt hätte, wie die

Veröffentlichung der Bulle Papst Paul V. Allein, was folgt daraus? Vielleicht, daſs die Behauptung der Dominikaner nicht auf Wahrheit beruhe? Nach welchem Gesetze der Logik darf man denn aus der Nichtverurteilung einer Sentenz auf die Falschheit der entgegengesetzten Sentenz schlieſsen? War Papst Paul V. nicht überzeugt von der Wahrheit der thomistischen Doktrin? Warum hat er denn dann eine Bulle ausfertigen lassen? Und doch wurde diese Bulle nicht veröffentlicht. Schreibt nicht Papst Innocenz XII. an die Dominikaner von Löwen: „nec arbitramur opportunum, ut in praesens habeatur exactior illa de Divinis Auxiliis tractatio." Beweist dies, daſs der Papst die Doktrin der Dominikaner nicht für das hält, wofür sie von denselben ausgegeben wird? Mit keinem Worte. Es sind Opportunitätsgründe, die ihn veranlassen, auf die Bitten der Dominikaner nicht einzugehen. Ganz dasselbe ist bei Benedikt XIII. der Fall. Hier von einer „offenkundigen Nase", „manifesta satis repulsa", mit Bezug auf die Richtigkeit der Lehre der Thomisten zu reden, das kann nur einem P. Frins und Kompagnie einfallen. Die Verweigerung einer Bitte aus Opportunitätsgründen schlieſst nach den Gesetzen der Logik noch keineswegs die Berechtigung oder Richtigkeit der Bitte in sich.

Wir sehen also den Autor fortwährend im Kriege mit der Logik. Weil der Papst die Dominikaner nicht erhört, also den Molinismus nicht öffentlich verurteilt, deshalb folgt nach ihm, daſs die Lehre der Dominikaner nicht identisch sein könne mit den „dogmatis inconcussis et tutissimis des hl. Augustin und Thomas". Unser Autor hat sich förmlich in den Unsinn verbohrt, daſs die Päpste nicht eine Doktrin erlauben dürfen, die zu den „dogmatis inconcussis et tutissimis des hl. Augustin und Thomas" im Gegensatze steht. Was die Päpste erlauben, und was sie nicht erlauben dürfen, das werden sie selber, nicht aber P. Frins, bestimmen. Und P. Frins wird ohne Zweifel erlauben, daſs die Päpste von diesem ihrem Rechte der Selbstbestimmung, je nach dem eigenen Ermessen, Gebrauch machen. Die abschlägig beschiedene Bitte der Dominikaner durch den Papst beweist folglich in gar keiner Weise, daſs ihre Doktrin nicht identisch sei mit der Lehre des hl. Augustin und Thomas. Es genügt den Dominikanern vollkommen die Bemerkung des Papstes, daſs sie sich „commendabili studio gloriantur", ihre Doktrin sei nichts anderes als die Lehre des hl. Augustin und Thomas. Daſs dieses „commendabili studio gloriari" seine objektive Berechtigung und Wahrheit

habe, dafür wurde von den verschiedenen Generalkapiteln des Ordens durch alle Jahrhunderte hindurch weise und genaue Vorsorge getroffen.

Nach unserm Autor ist das Lob, welches Papst Benedikt XIII. den Dominikanern spendet, ein sehr zweideutiges, denn dieses Lob bezieht sich blofs auf die vergangene Zeit, gibt aber keinerlei Versicherung für die Zukunft: quas laudabiliter hactenus docuistis. Es kann somit leicht geschehen, dafs jene Doktrinen später einmal nicht mehr in lobenswerter Weise gelehrt werden.

Der Autor verlangt viel von einem Papste. Er fordert von ihm nichts weniger als das donum prophetiae. Der Papst müsse, damit sein Ausspruch irgendeine Bedeutung hat, bestimmen können, was in der Zukunft geschieht. Gehört diese Forderung bezüglich des donum prophetiae auch zu den „dogmatis inconcussis et tutissimis des hl. Augustin und Thomas", von denen abzugehen die Päpste nicht erlauben dürfen? Es ist nicht recht klar, was der Autor eigentlich will. Sollte damit gesagt sein, der Papst habe nicht vom zukünftigen „subjektiven Studium", und „animus docentium" gesprochen, darum müsse das Lob auf die Dominikaner ein sehr zweideutiges genannt werden, so würde damit ein reiner Unsinn behauptet. Man kann doch nicht etwas loben, was noch gar nicht existiert. Und ob die zukünftigen Dominikaner das nämliche lobenswerte „subjektive Studium" und den „animus docentium" haben werden, wie die vergangenen und gegenwärtigen, oder nicht, das konnte der Papst natürlich nicht wissen. Daraus nun den Schlufs ziehen, das Lob, welches der Papst den Dominikanern spendet, sei aus diesem Grunde ein durchaus zweideutiges, das kann eben nur wiederum ein P. Frins. Für jeden andern Menschen wäre so etwas ein Ding der Unmöglichkeit. Oder der Autor will mit seiner Argumentation sagen, der Papst spreche nicht von der zukünftigen „objektiven Wahrheit" der thomistischen Doktrin — und dies scheinen die Worte: „fieri ergo potest, si severe interpretari verba velis, ut postea aliquando non laudabiliter eae doctrinae doceantur" anzudeuten — und dann wechselt der Autor auf einmal die Rolle. Früher hat uns der Autor fortwährend erklärt, in der Konstitution des Papstes sei von der „objektiven Wahrheit" überhaupt nicht die Rede, sondern es werde nur vom „subjektiven Studium", und vom „animus docentium" gesprochen. Auf einmal legt er in die Konstitution die Worte hinein, es könne einmal geschehen, dafs die Sentenzen der Thomisten nicht mehr „laudabiliter" vorgetragen, mit andern Worten verboten würden. Der Autor will damit offenbar

andeuten, es könne einmal in der **Zukunft** geschehen, dafs ein Papst die Lehre der „Thomisten“ verurteile. Dieses litterarische Kunststück des Autors, der plötzliche Übergang desselben vom „subjektiven Studium“ und „animus docentium“ auf die „objektive Wahrheit“ beziehungsweise „Unwahrheit“ ist so plump angelegt, dafs der Autor damit eine zweite Vorstellung zu geben nicht wagen darf.

Unser Autor hat somit auch die Schlufsfolgerungen, welche P. Magister Dummermuth aus der Konstitution „Demissas preces“ Papst Benedikt XIII. zieht, in keiner Weise widerlegt. Sowohl der Wortlaut der Bulle selber, als auch die Tradition, beziehungsweise die Vorschriften der Generalkapitel des Ordens durch alle Jahrhunderte hindurch, stehen im direkten Widerspruche mit der Auslegung, welche P. Frins der Konstitution gibt. Es darf dabei nie vergessen werden, dafs Papst Benedikt XIII. dem Dominikaner-Orden angehörte, folglich auch die Gesetze desselben auf das genaueste kannte. Sehen wir auf den Wortlaut der Konstitution des Papstes, so zeigt es sich sofort, dafs die Deutung derselben durch unsern Autor eine durch und durch falsche ist. Der Papst spricht von Sentenzen, die von den Dominikanern bisher „laudabiliter“ vorgetragen und verteidigt wurden. Unser Autor läfst ihn von der Art und Weise reden, wie die Dominikaner diese ihre Sentenzen bisher vorgetragen haben, und sagen, diese Art und Weise des Vortrages sei „laudabilis“. Der Papst erklärt, dafs die Dominikaner „mit empfehlenswertem Eifer sich rühmten“, diese ihre Sentenzen von den beiden Doktoren S. Augustin und Thomas zu haben, dafs sie sich „mit empfehlenswertem Eifer rühmten“, mit diesen ihren Sentenzen in vollkommener Übereinstimmung sich zu befinden mit dem Worte Gottes, mit den Entscheidungen der Päpste und Konzilien und mit den Aussprüchen der Väter. Unser Autor aber läfst den Papst sagen, dafs die Dominikaner sich zwar dessen „commendabili studio“ rühmten, ob indessen dieses „Rühmen“ auch ein begründetes, der Wahrheit entsprechendes sei, davon wolle er schweigen; ob dieses „Rühmen“ auf der Wahrheit beruhe, oder nicht, gleichviel, der Eifer, mit welchem sie sich dessen rühmen, verdiene alle Anempfehlung. Eine sonderbare Ansicht, noch mehr aber, wenn wir bedenken, dafs sie aus dem Munde eines Papstes kommt. Nehmen wir Rücksicht auf die Tradition des Ordens, die Papst Benedikt XIII. genau kannte, so wissen wir, dafs es unter verschiedenen Strafen im Dominikaner-Orden verboten war, von der Lehre des hl. Augustin und Thomas abzugehen und „eigene Ansichten“ zu verteidigen.

4°. Ein anderes Schreiben oder Breve erliefs Papst Benedikt XIII. am 26. Mai 1724 an den Dominikaner-Orden. Das Breve beginnt mit den Worten: „Pretiosus.“ Darin lautet der § 41: „cum vero silere Nos minime deceat de doctrina Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis, cui ipsemet Ordo salubriter insistit; ignoramus plane, quibus illam laudibus pro magnis suis in Ecclesiam meritis extollamus. Satius ergo ad absolutum illius praeconium putamus commemorare, ipsam ex Salvatoris Crucifixi ore, sicuti pie testatur historia, fuisse probatam, et constanti Summorum Pontificum testimonio Orthodoxam commendatam populis . . . . Aequum vero erat, ut Angelica doctrina tanti Doctoris non vulgaribus efferetur encomiis, quae Solis instar mundum universum illustrans, uberrima Christianae Ecclesiae bona peperit, paritque in dies singulos multiplici fructu, Supremo Apostolicae Sedis Magisterio adversus quoscunque veteres, ac recentes errores, quos revincit, fidissime famulans. Eadem Nos quoque diuturnis atque assiduis fere experimentis probe noscentes, per alias peculiares Nostras Litteras incipientes: Demissas preces, datis 6. Nov. 1724, calumnias ejusdem Angelici Doctoris et S. Augustini doctrinae temere irrogatas retudimus, et, prout rei gravitas exposcebat, auctoritatis Nostrae praesidio eliminavimus. Luculentius vero existimationis argumentum in ipsam S. Thomae doctrinam nunc edituri, quo magis, magisque Praedicatorum Ordo, ceterique Orthodoxi, ac veri ipsius Sectatores ad illius sinceram et tutam professionem inflamentur, praedictas omnes et singulas Decessorum Nostrorum Constitutiones, Litteras, seu, ut vocant, Brevia, nec non omnia et singula in eis contenta, suprema, qua fungimur, auctoritate, motu, scientia, et deliberatione praemissis comprobamus, et rursus, quatenus opus fuerit, cum ipsismet editis nuper a Nobis Litteris innovamus. Ut autem turbulenti et pertinaces tranquillitatis Ecclesiae Catholicae perturbatores desinant, Orthodoxam S. Thomae doctrinam calumniari, ac ne deinceps praeposteris et a veritate alienis interpretationibus Apostolicas Litteras Nostras non sine aperta, ut accepimus, verbis Nostris ac etiam Decessorum Nostrorum irrogata violentia, tam Praedicatorem Ordinem, quam alios veros illius Asseclas et Sectatores incessere audeant Const. 98, quae incipit: Pastoralis officii fl. rec. Clem. XI. omnibusque in ea contentis firmiter inhaerentes, sub divini Interminatione judicii, iterumque sub canonicis poenis omnibus et singulis Christi fidelibus mandamus, ne doctrinam memorati S. Doctoris, ejusque insignem in Ecclesia Scholam, praesertim ubi in eadem schola de divina gratia per se, et ab intrinseco efficaci, ac de gratuita praedestinatione

ad gloriam sine ulla meritorum praevisione agatur, ullatenus dicto vel scripto contumeliose impetant, veluti consentientem cum damnatis ab Apostolica Sede, et signanter a Constitutione 64. d. fel. rec. Clem. XI. incipiens: Unigenitus Jansenii, Quesnelii, et aliorum erroribus, traducant; a quibus S. Thomas, et vera schola Thomistica quam longissime abest, et abfuit, universis tam antiquis, quam nunc Christi Ecclesiam vexantibus haeresibus, et perniciosis assertis adversans. Damnamus item folia, theses, et libros ante hac typis impressos, vel etiam, quos Deus avertat, imprimendos, in quibus ad procreandam seu fovendam doctrinae S. Thomae, Praedicatori Ordini, aliisque genuinae Thomisticae doctrinae Asseclis invidiam, designatae atque damnatae a Nobis calumniae assertive renovantur, vel in aliam a germana praedictarum Nostrarum Litterarum sententia, sive Decessorum Nostrorum mente, honorifica atque faventia Doctrinae Thomisticae verba fallacissime detorquentur. (Bull. Ord. Praed. t. VI. pag. 622.)

Den Inhalt der Bulle: Pretiosus legt sich unser Autor in folgender Weise zurecht: 1. Die orthodoxe Lehre des hl. Thomas mufs man mit den höchsten Lobsprüchen auszeichnen. 2. Der Dominikaner-Orden verlegt sich in sehr heilsamer Weise auf diese Lehre; denn eine in sich sehr gute Lehre pflegt man wahrlich in sehr heilsamer Weise. 3. Finden die frühern Breven, wodurch diese Lehre des hl. Thomas gegen die Anwürfe der Jansenisten geschützt wird, ihre neuerliche Bestätigung. 4. Wird in Erinnerung gebracht, dafs es neben dem Dominikaner-Orden auch noch andere wahre und orthodoxe Anhänger des hl. Thomas gebe. In dieser Bemerkung des Papstes scheint die Ansicht eingeschlossen zu sein, dafs auch derjenige ein wahrer und orthodoxer Anhänger des heil. Thomas sei, der im hl. Thomas ganz andere Wahrheiten findet, als die Dominikaner. 5. Wird verboten, den heil. Thomas und dessen vorzügliche Schule, besonders wegen ihrer Lehre von der durch sich und von innen heraus wirksamen Gnade, von der gratuita Vorherbestimmung zur Seligkeit ohne vorausgesehene Verdienste, in irgend einer Weise mit verleumderischen Anwürfen zu belästigen; denn von jenen Irrtümern, welche der hl. Stuhl verworfen, ist und war der hl. Thomas und die wahre Thomisten-Schule sehr weit entfernt. Durch alles das, meint der Autor, wird jedoch nicht im mindesten bewiesen, dafs die Lehre der Thomisten von der physischen Bewegung, von der Vorherbestimmung zur Seligkeit ohne Voraussicht der Verdienste u. s. w. objektiv wahr sei, oder dafs

sie übereinstimme mit den „dogmatis inconcussis et tutissimis des hl. Augustin und Thomas".

Hat der Autor recht, so sagt der Papst einfach: man kann die Lehre des hl. Thomas nicht genug loben. Und mit dieser Lehre beschäftigen sich die Dominikaner in sehr heilsamer Weise. Allein ob die Sentenzen der Dominikaner, die sich heilsam auf die Lehre des hl. Thomas verlegen, objektiv wahr, ob sie mit dieser Lehre des hl. Thomas identisch sind, das ist freilich eine andere Frage. Man beschäftigt sich immer „salubriter" mit einer in sich sehr guten Doktrin, wenngleich das, was man in dieser Lehre, oder als den Sinn dieser Lehre gefunden zu haben vermeint, objektiv gar nicht wahr ist, wenn man auch das gerade Gegenteil von jener Lehre vorträgt, mit der man sich befafst. So ist z. B. die hl. Schrift eine „sehr gute Doktrin", und mit einer in sich guten Doktrin befafst man sich wahrlich heilsam: optimae enim in se doctrinae salubriter sane insistitur. Dabei thut es nichts zur Sache, ob man den Sinn, die Sentenzen objektiv wahr wiedergibt, oder nicht, ob das, was man als Sinn und Sentenz der heil. Schrift ausgibt, identisch ist mit den „dogmatis inconcussis et tutissimis" der Schrift, oder nicht. So auch hier. Die Doktrin des hl. Thomas ist „optima"; und, „optimae in se doctrinae salubriter sane insistitur." Dabei ist es ganz gleichgiltig, ob das, was man als Sinn und Sentenz dieser „optimae doctrinae" gefunden zu haben glaubt, objektiv wahr ist, oder nicht, ob es mit dieser „optimae doctrinae" identisch ist, oder nicht. Wir können demnach für die Zukunft ganz beruhigt sein, wenn nur die Doktrin selber, mit welcher wir uns beschäftigen, „optima" ist. Für alles andere reicht das trostreiche Princip aus: „optimae in se doctrinae salubriter sane insistitur." Wir brauchen uns nicht mehr abzuplagen, um in den Sinn eines Autors einzudringen, um denselben richtig zu erfassen und wiederzugeben; der Papst hat erklärt: „optimae in se doctrinae salubriter sane insistitur", und das genügt für uns vollkommen. Sollte auch alles, was wir behaupten, objektiv unwahr, durchaus nicht mit jener Doktrin identisch sein, wir haben nichtsdestoweniger am Lobe des Papstes Anteil. Ein Beispiel dafür haben wir an dem Dominikaner-Orden. Der Papst sagt von ihm, dafs er „salubriter" sich mit der Lehre des hl. Thomas befasse, und doch ist alles, was dieser Orden lehrt, objektiv unwahr, durchaus nicht identisch mit der Lehre des hl. Thomas.

Daraus begreift es sich leicht, dafs auch derjenige ein wahrer und orthodoxer Anhänger des hl. Thomas sein könne,

der im hl. Thomas eine „ganz andere" Doktrin, „ganz andere" Sentenzen entdeckt, als der Dominikaner-Orden. Denn kommt es in der That nur darauf an, dafs man dieser „optimae doctrinae" des hl. Thomas „salubriter insistit", so ist gar nicht abzusehen, warum jemand im hl. Thomas nicht etwas „ganz Anderes" als andere Autoren finden, und trotzdem ein „wahrer" und „orthodoxer Assecla" des hl. Thomas sein sollte. Unser Autor denkt sich, es müsse denn doch hinsichtlich der Wissenschaft und in wissenschaftlichen Schulen „Wilde" geben, weil wir deren in den Parlamenten haben, die indessen nichtsdestoweniger dem Parlamente angehören, also „wahre" und „orthodoxe" Mitglieder des Parlamentes sind. Allein er vergifst ganz und gar auf den gewaltigen Unterschied, der zwischen einem „Parlamente" und einer „wissenschaftlichen Schule" obwaltet. Die „Thomisten-Schule" leitet ihren Namen und ihr Wesen daraus her, dafs sie die Lehre des hl. Thomas selbst annimmt, verteidigt und weiter verbreitet. Dasselbe ist der Fall bei den „Aristotelikern" „Platonikern", „Scholastikern", „Scotisten", „Kantianern", „Darwinisten", kurz wie immer diese Schulen heifsen mögen. Nun erklärt der Papst, die Dominikaner bildeten die vorzügliche Thomisten-Schule: ne doctrinam memorati Doctoris ejusque insignem in Ecclesia Scholam ... contumeliose impetant. Es kann allerdings vorkommen, dafs jemand nicht Dominikaner ist, also in diesem Sinne nicht der „insignis Schola" angehört, aber nichtsdestoweniger ein „wahrer" und „orthodoxer" Schüler des hl. Thomas ist. Von diesen spricht auch der Papst, indem er neben dem Dominikaner-Orden noch andere „Orthodoxi ac veri ipsius (S. Thomae) Sectatores" nennt. Dafs nun jemand, der „diversa" von der Thomisten-Schule in der Doktrin des hl. Thomas findet, trotzdem unter die „veros et orthodoxes Asseclas" zu zählen sei, das kann der Papst unmöglich gesagt haben. Da gäbe es einfach keine Thomisten-Schule mehr, gleichwie es keine Kant-Schule oder Darwin-Schule gibt, wenn jeder „diversa" vom andern lehren kann. Eine „insignis" schola wäre dann schon gar der reine Widersinn. Die Unterstellung unseres Autors: „in quo asserto inclusa videtur esse haec sententia, posse etiam eum verum et orthodoxum S. Thomae sectatorem esse, qui diversa ab iis opinatur, quae sibi videntur Dominicani apud S. Thomam invenisse", gehört demnach nicht in diese Bulle, sondern in eine andere, nämlich in die Bulle Papst Clemens XI. „Pastoralis Officii", worin es heifst: cum tamen, nisi ab antiquis semitis, Sanctorumque Patrum vestigiis, imo, et ab earundem

Scholarum instituto, quod verbis profitentur, reipsa recessissent etc. Wer „diversa“ von der Thomisten-Schule im hl. Thomas entdeckt, der ist also nicht ein „verus“ und „orthodoxus Assecla“ des hl. Thomas, sondern einer, der „verbis profitetur“, aber „reipsa recedit“. Was würde der Autor wohl dazu sagen, wenn ich mich für einen „verum et orthodoxum Assecla“ des P. Molina ausgeben wollte, obgleich ich „diversa“ von alledem verteidigte, was die Molinisten in ihrem Autor gefunden zu haben vermeinen?

DIE PHILOSOPHIE DES HL. THOMAS VON AQUIN.

Gegen Frohschammer.

Von Dr. M. GLOSSNER.

VII.

Naturphilosophie.

Mit triumphierender Miene und im stolzen Bewufstsein des gewissen Sieges tritt der moderne Kritiker an die thomistische Naturphilosophie heran. Während Thomas in der Gotteslehre nicht von Aristoteles allein abhänge, sondern auch von der Bibel, und vom Dogma bestimmt werde, trete in der Naturphilosophie die volle Abhängigkeit von ihm entschieden hervor. Die Naturphilosophie sei der durchaus schwächste Teil der thomistischen Philosophie und zeige nicht blofs unvollkommene Kenntnis der Natur, sondern auch vielfach falsche Auffassung derselben. Man suche zwar die Scholastik gegen die Anklage, die Wissenschaft der Natur vernachlässigt zu haben, durch den Hinweis auf ihre höhere Aufgabe zu verteidigen, die Metaphysik und Theologie auszubilden; es liege aber gerade in dieser vermeintlichen Entschuldigung eine schwere Anklage gegen die Scholastik; denn diese soll ja nach der Ansicht der Neuscholastiker die natürliche Gotteslehre gerade auf die Natur und ihre Beschaffenheit gegründet haben und Thomas selbst habe zu diesem Behuf auf die Naturwissenschaft grofsen Wert gelegt. Wenn man gleichwohl die Natur nicht tiefer und selbständig erforschte, so liege der wahre Grund teils in der Meinung, Aristoteles habe in dieser Beziehung alles Notwendige bereits geleistet, teils aber in der

Verbindung der herrschenden Naturanschauungen mit Vorstellungen, durch die eine irgend bedeutend geänderte Naturauffassung ausgeschlossen und verpönt war. Übrigens sei die jeweilige Naturerkenntnis keine so sichere Grundlage für die Gotteserkenntnis, da die Natur für menschliche Forschung sich als unendlich erweise, ihre Erkenntnis also nie vollendet sein könne. Die Scholastik komme daher über den Subjektivismus insofern nicht hinaus, als eben nicht die Natur als solche, sondern das jeweilige Bild von derselben die Grundlage für die höhere Erkenntnis bildet, und die moderne Philosophie sei nicht deshalb schon subjektivistisch, weil sie von der rationalen und idealen Natur des Geistes aus nach Dasein und Wesen des göttlichen Weltgrundes forsche. Sollte aber wirklich nur von der Natur aus eine Theologie ausgebildet werden können, so müfste diese Natur Gott auch wirklich und auf eine leichte und sichere Weise zu erkennen geben. Damit aber stünden die Thatsachen im Widerspruch; denn die unverstandenen Erscheinungen der Natur führten zu den verkehrtesten Vorstellungen vom Göttlichen. — Wie dem übrigens auch sei, so hätten die Scholastiker in ihrer Ansicht von der Grundlage der Gotteserkenntnis eine Aufforderung ersehen sollen, die überlieferte Naturauffassung zu prüfen und die Natur weiter zu erforschen. Dies hätten sie aber unterlassen. Die Neuscholastiker aber sollten bedenken, dafs die neuere Philosophie aus der fortgeschrittenen Naturforschung mit Recht den Grund entnehme, die scholastische Philosophie in Bezug auf den Grund des Daseins entsprechend zu modifizieren und zu berichtigen (S. 269 ff.).

Wiederum haben wir einen Knäuel von unbewiesenen, wenn auch teilweise bestechenden Behauptungen vor uns. Allerdings bildet nach scholastischer Ansicht die Natur, d. h. deren vernünftige Betrachtung, eine sichere Grundlage für die Erkenntnis des Übersinnlichen und Göttlichen. Es ist auch richtig, dafs die Scholastik ihre wissenschaftliche Naturerkenntnis im einzelnen vielfach, jedoch nicht ausschliefslich aus Aristoteles schöpfte. Wenn nun aber der Kritiker meint, diese Erkenntnis sei zu mangelhaft gewesen, um darauf eine Philosophie der Natur und eine natürliche Theologie aufzubauen, so ist er den Beweis schuldig geblieben. Der Kritiker unterschätzt die durch einen freien und offenen Blick auf die Natur auch ohne die zahlreichen Hilfsmittel der modernen Forschung erreichbare Erkenntnis der allgemeinen Eigenschaften und Unterschiede, der Zweckbeziehungen, Stufenfolge und Ordnung der Dinge. Er unterscheidet nicht genügend zwischen einer ausgebreiteten Detailkenntnis

der Erscheinungen und der richtigen Bestimmung der allgemeinen Naturbegriffe von Körper, Raum, Zeit, Bewegung, Leben, Kausalität u. s. w. Würde diese letztere eigentlich philosophische Erkenntnis der Natur schlechthin an die Detailkenntnis der Erscheinungen gebunden sein und mit ihr gleichen Schritt halten, so wäre durchaus nicht zu begreifen, wie es komme, dafs die moderne Naturphilosophie so weit hinter ihrer Aufgabe zurückbleiben und über das Schwanken zwischen einem unwissenschaftlichen und skeptischen Positivismus und einem träumerischen Apriorismus sich nicht zu erheben vermochte. Endlich denkt der Kritiker viel zu gering von den nach Methode, Inhalt und Umfang so bedeutsamen naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles, aus denen die Scholastik trotz mancher Irrtümer doch auch die schätzbarste Belehrung über die verschiedensten Zweige der Naturforschung schöpfen konnte.

Mit Hilfe der Unterscheidung einer vernünftigen Naturbetrachtung auf Grund der allgemein zugänglichen Naturerscheinungen und einer experimentellen Detailforschung löst sich auch der vorgebliche Subjektivismus der Scholastik; denn ihre Philosophie und Metaphysik beruhen nicht auf einem „jeweiligen“, den Schwankungen der Zeiten ausgesetzten subjektiven Naturbild, sondern auf den auch ohne künstliche Hilfsmittel und vollendete Kenntnis der Erscheinungen, evidenten Thatsachen der Bewegung, des Unterschiedes von mechanischer Mischung und chemischer Verbindung, von Unorganisch-leblosem und Organisch-lebendigem u. s. w. Oder glaubt man etwa, der Zuwachs von neuen Elementarkörpern, der Fortschritt der organischen Chemie u. dgl. vermöge an der richtigen begrifflichen Bestimmung jener Unterschiede etwas zu ändern? Man rühmt die moderne „Biologie“ und meint einen Schritt vorwärts zu thun, indem man mit der Erklärung des pflanzlichen Lebens aus der alleinigen Wirksamkeit physikalisch-chemischer Kräfte unter die feinsinnige formal-teleologische Auffassung eines Aristoteles weit herabsinkt!

Was den Subjektivismus betrifft, den wir der modernen Philosophie zum Vorwurf machen, so beruhen die Äufserungen des Kritikers auf einem offenkundigen Mifsverständnis; denn der Subjektivismus besteht nicht etwa darin, dafs vom Geiste, statt von der Natur ausgegangen wird, sondern darin, dafs die Idee, die Vorstellung, der Vernunftbegriff statt der Wirklichkeiten der Natur und des Geistes (es ist nämlich eine grundlose Insinuation, dafs die Scholastik nur die Natur zur Grundlage der Metaphysik mache) als Fundament der Erkenntnis betrachtet wird.

Im Erkennen ist nicht das Objekt, sondern das Subjekt und zwar das rationale Subjekt das Ursprüngliche und Bestimmende: dieser Satz drückt das Princip und die Richtung aus, welche die moderne Philosophie von Descartes bis Hegel kennzeichnen, indem Descartes von der Vernunftidee ausgeht, von ihr aus aber noch einen Übergang zur Objektivität zu finden glaubt, während Kant diese Möglichkeit in Abrede stellt, Hegel aber geradezu die Vernunftidee an die Stelle der Objektivität setzt und für den wahrhaften und ausschliefslichen Gegenstand der Erkenntnis nimmt.

Ferner die Behauptung anlangend, Gott habe die Welt unter der scholastischen Voraussetzung einer durch die Natur vermittelten Gotteserkenntnis so einrichten müssen, dafs sein Dasein und seine Beschaffenheit „leicht und sicher“ daraus erkennbar sei, so ist zu erwidern, dafs dieses „leicht und sicher“, sofern an eine irrtumslose, umfassendere und tiefere Gotteserkenntnis gedacht wird, keineswegs aus jener Voraussetzung folge; denn da der Mensch als Individuum wie als Gattung der Entwicklung unterworfen ist, was doch sonst der Kritiker selbst und zwar in einer das Mafs der Wahrheit überschreitenden Weise so sehr betont, so widerspricht es der Natur des Menschen nicht, dafs die höchste Erkenntnis oder die Erkenntnis des Höchsten eine Frucht der Mühe und Anstrengung bildet. Mit gutem Grund folgern hieraus die Theologen eine moralische Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung, damit nicht der Daseinszweck für die Mehrzahl der Menschen vereitelt werde. Die thatsächlichen Irrtümer aber, auf welche der Krit. hinweist, sind nicht aus einer mangelhaften Naturerkenntnis abzuleiten, sondern aus sittlichen Gründen und stellen sich als ein Abfall von der Reinheit der ursprünglichen Gotteserkenntnis dar. Die wiederholte Behauptung des Krit. nämlich, die Religion habe mit unvollkommenen Vorstellungen und Wahngebilden begonnen, steht nicht allein mit dem Zeugnis der Offenbarung, sondern auch mit den Thatsachen der Geschichte im Widerspruch.

Den Wink, der von dem Krit. den Neuscholastikern gegeben wird, die Berechtigung der neueren Philosophie zur Modifikation der aristotelischen Philosophie nach den fortgeschrittenen Naturwissenschaften anzuerkennen, wollen wir uns gefallen lassen, jedoch nur unter Vorbehalt einer schärferen Prüfung der uns zugemuteten Berichtigungen. Die Furcht, es möchten die notwendigen Reparaturen die Fundamente und wesentlichen Teile des Baues selbst erschüttern, dürfte nicht allzusehr begründet sein, sobald wir vernehmen, welches die der Berichtigung

bedürftigen Punkte seien. Denn sie betreffen lauter Probleme, von welchen wir glauben mit Fug annehmen zu dürfen, dafs ihre Lösung auch ohne die inzwischen von den Naturwissenschaften gemachten Entdeckungen möglich ist.

Die nach den modernen Naturwissenschaften zu berichtigenden Punkte sind nämlich keine andern als die Lehren über Zeit und Raum, über die Grundprincipien der Weltdinge und des Weltgeschehens, über Stoff, Form, Substantialität, Wesen und Existenz, bewegende und Zweckursache, die Lehre von der Potenzialität, vom Organischen und Lebendigen, vom Ursprung und der Fortpflanzung des Beseelten, endlich von der Materie als principium individuationis: wie man sieht, lauter philosophische Probleme, die, wie man meinen möchte, kaum mit Lanzette und Skalpell, Fernrohr und Prisma, Wage und Retorte, sondern mit philosophischen Mitteln, d. h. Dialektik und vernünftiger Reflexion behandelt sein wollen. Wir gehen nicht allein mit Vertrauen und Zuversicht, sondern auch mit dem Entschlusse an die Prüfung, unter allen Umständen die Wahrheit anzuerkennen, und den Irrtum, wann und wo er nachgewiesen erscheint, unumwunden zuzugestehen.

Die vom Kritiker erregten Erwartungen erfahren schon im Beginne, bei Erörterung der aristotelischen Begriffe von Raum, Zeit, Bewegung und dem Weltgebäude eine Enttäuschung. Wir erwarten, dafs gegen die aristotelisch-scholastische Theorie von diesen Gegenständen sichere Entdeckungen und Resultate der neueren Forschung ins Feld geführt würden. Statt dessen lesen wir, was zunächst den Raum betrifft, einige Bemerkungen über populäre Vorstellungen vom Himmel jenseits der begrenzten Welt, deren sich auch die religiöse Kunst bemächtigt habe (S. 275), die aber durch das kopernikanische System und die Ausbildung der neueren Astronomie ihren Halt verloren haben. Dafs nun aber nicht allein die Vorstellung von der Ausdehnung des Weltgebäudes, sondern der aristotelisch-scholastische Raumbegriff selbst durch das kopernikanische System widerlegt sei, wagt auch der Kritiker nicht zu behaupten und beruft sich einfach auf Theophrast, sowie auf die Philosophie und Physik der neueren Zeit, von welchen der aristotelische Raumbegriff durchaus aufgegeben sei. Da die Frage keine physikalische, sondern eine philosophische ist, die philosophischen Systeme der Neuzeit aber je nach der Verschiedenheit ihrer Richtung auch verschiedene Begriffe vom Raum aufstellen, so kann eine solche Berufung offenbar nicht genügen. Der Kritiker mufste demnach an eine Widerlegung des aristotelischen Raumbegriffs aus

sachlichen Gründen gehen; da er dies unterliefs, haben auch wir keine weitere Veranlassung, auf den Gegenstand näher einzugehen, und wenden uns der Kritik des aristotelisch-thomistischen Zeitbegriffs zu.

Der Kritiker meint, die aristotelische Bestimmung der Zeit als Zahl der Bewegung nach dem Früher und Später nähere sich der Auffassung der Zeit als subjektiver Anschauungsform, nimmt aber dieses Urteil sofort wieder zurück, da Aristoteles die Zeit als etwas Wirkliches betrachte, als eine gezählte, nicht zählende Zahl. Man bemerke jedoch, dafs der Kritiker sowohl am aristotelischen Begriff des Raums als an dem der Zeit zwischen zwei von Aristoteles sorgfältig auseinander gehaltenen Dingen nicht unterscheidet, nämlich einerseits zwischen der Ausdehnung und dem Wo, andererseits zwischen der Zeit und dem Wann. Ausdehnung und Zeit betrachtet der Stagirite als Arten der Quantität (Categ. c. 6), während ihm das Wo und Wann besondere Seins- und Aussageweisen bilden. Die Welt hat nach Aristoteles kein Wo und kein Wann, obgleich sie räumlich (ausgedehnt) und zeitlich (in kontinuierlicher Bewegung) ist. Was aber Aristoteles durchaus und mit Recht ferngehalten wissen will, ist die Vorstellung eines von der Welt vorausgesetzten Raumes, in welchem sie hineingestellt ist, und einer der Bewegung vorangehenden Zeit, in der diese aufgenommen und verlaufen würde. Diese sinnlichen Vorstellungen von Gefäfsen, in welchen Dinge und Bewegungen aufgenommen würden, teilte im Grunde selbst Kant, nur dafs er sie idealistisch, als blofse Anschauungsformen ins Subjekt verlegt, nicht aufserhalb desselben, wie eine Art von Ungeheuern, nicht Substanz noch Accidens, vorhanden sein läfst (So Gassendi u. and.).

Was die Bewegung betrifft, so ist es unrichtig, wenn der Kritiker sagt, Aristoteles führe alle Arten der Bewegung auf die örtliche zurück. Diese — moderne — Ansicht ist nicht die des Aristoteles; nach diesem sind zwar die übrigen Bewegungen, z. B. die Alteration, durch die örtliche bedingt, lassen sich aber nicht darauf zurückführen. Die Veränderung der Farbe z. B. geschieht nicht ohne örtliche Bewegung, sie ist aber deshalb im aristotelischen Sinne noch lange nicht blofse örtliche Bewegung. Noch weniger läfst sich das Entstehen und Vergehen auf blofse örtliche Bewegung zurückführen. Dafs Aristoteles jede Art von Bewegung als Übergang der Potenzialität in die Aktualität bezeichne, ist richtig; mit dieser Bestimmung aber ist nicht, wie der Kritiker meint, wenig, sondern viel, sehr viel gewonnen. Denn soll Veränderung nicht blofser Schein sein, so mufs im

Veränderlichen ein potenzieller, und zwar passiver Grund vorhanden sein, eine Möglichkeit, die durch Bewegung aktuiert wird. Daher mufs die moderne Auffassung, Bewegung sei immer in Aktualität (S. 277) und es gebe nur aktive Potenzen oder Kräfte, als eine philosophisch unhaltbare, als die in naturwissenschaftliche Anschauungen eingedrungene Frucht eines philosophischen Dynamismus nach der mathematischen Formel der positiven und negativen Gröfsen angesehen werden.

Die Anklage, dafs die bedeutendste Bewegung, die der Form (sic) oder Gestaltung, unberücksichtigt geblieben, ist grundlos, wie der Kritiker selbst durch die weitere Bemerkung zugesteht, als ihre Ursache sei eine starre Formel angenommen worden. Wie falsch aber auch diese Behauptung sei, wird sich im Folgenden zeigen. Bezüglich der angeblichen Unklarheit der aristotelischen Theorie von der Ursache der Bewegung (die übrigens nur vorhanden ist, wenn man durchaus — mit Zeller — den griechischen Philosophen zum Dualisten stempeln und ihm die seinen anderweitigen Lehren widersprechende Annahme eines psychischen (!) Begehrens der Materie zuschreiben will) gibt unser Krit. zu, dafs sie von der Scholastik beseitigt worden sei. Es entstünden aber andere Schwierigkeiten. Gott als reiner Geist könne nicht die Materie hervorbringen, ebenso wenig könne von ihm auf natürliche Weise die mechanische Bewegung abgeleitet werden. Der Kampf der Arten aber sei mit dem scholastischen Gottesbegriff — der göttlichen Weisheit und Güte — unvereinbar. Es müfste also der Gottesbegriff entsprechend abgeändert werden, um die mechanische und teleologische Bewegung auf Gott zurückführen zu können.

Auf diese Bedenken ist die Antwort in dem vorangehenden Abschnitt unserer Verteidigung der thomistischen Philosophie bereits gegeben. Nachdem die absolute Geistigkeit des ersten Seins bewiesen und gezeigt ist, dafs alles andere Sein von ihm stammt, kann es keine Schwierigkeit haben, von ihm die Materie abzuleiten; nur mufs das auf eine seiner angemessene Weise, d. h. durch Annahme einer Schöpfung aus Nichts geschehen. Dasselbe gilt von der mechanischen Bewegung. Diese hat in Gott nicht einen natürlichen Grund, d. h. Gott bewegt nicht wie Naturwesen, sondern durch seine Willensmacht, die jedem natürlichen Agens in eminenter Weise äquivaliert. Und diese Annahme ist nicht unnatürlich; denn was wäre natürlicher, als dafs Gott in einer seiner Natur entsprechenden, jede Unvollkommenheit ausschliefsenden Weise bewegt? Auch die teleologische Bewegung kann trotz des „Kampfes ums Dasein“

ohne Abänderung des scholastischen Gottesbegriffs auf Gott zurückgeführt werden; nur darf an die göttliche Weisheit nicht der niedrige Mafsstab menschlichen Begreifens angelegt werden. Der Vorwurf, dies zu thun, trifft nicht die Scholastik, sondern den Kritiker, der die von einem weisen und gütigen Schöpfer hervorgebrachte Welt nur wie eine Art von Schlaraffenland, wo sinnliches Wohlsein und Überflufs an „üppigstem Sinnengenufs herrscht, sich vorstellen zu können scheint.

Einen ausführlichen Exkurs glaubt unser Kritiker der Stellung der Scholastik und der kirchlichen Autorität dem kopernikanischen Weltsystem gegenüber widmen zu müssen. Er läfst sich diese Gelegenheit nicht entgehen, alle Schleusen seiner Beredsamkeit gegen das kirchliche Lehramt und die Unfehlbarkeit desselben zu öffnen. Was uns betrifft, so halten wir trotz der Bemerkung, dafs die Scholastiker der „modernen Observanz" über diesen Punkt mit Stillschweigen wegzukommen suchen (S. 281), nicht dafür, dafs eine Veranlassung gegeben sei, auf einen Gegenstand näher einzugehen, der mit der Philosophie des hl. Thomas nichts zu schaffen hat. Zur Verteidigung des Aquinaten genügt es, auf das bei einer andern Gelegenheit Bemerkte zu verweisen. Der englische Lehrer betrachtete das ptolemäische System als eine Hypothese, durch welche die Möglichkeit einer anderweitigen Erklärung der Erscheinungen nicht ausgeschlossen ist (Bd. IV d. Jahrb. S. 37 f.). Es ist also einfach unwahr, dafs er jenes System für unerschütterlich und über alle Zweifel erhaben angesehen habe. Daher kann auch von einer tiefen Erschütterung des ganzen Lehrgebäudes, mit dem jenes System in keinem notwendigen Zusammenhang steht, nicht die Rede sein (S. 280). Über das Verhältnis der kirchlichen Lehrautorität zur vorliegenden Frage aber möge der Leser die eingehenden Untersuchungen neuerer Forscher (Grisar u. and.) zu Rate ziehen.

Akt und Potenz, Materie und Form bezeichnet der Krit. mit Recht als Fundamentalbegriffe der aristotelischen Naturphilosophie und Metaphysik. Gegen diese Fundamente nun sehen wir ihn mit aller Macht anstürmen. Der Stoff (materia prima im thomistischen Sinne als reale Möglichkeit, ohne die ein Werden von Wesen, eine substanzielle Veränderung nicht denkbar ist,) gilt ihm als ein Unding, das nie etwas sein und wirken könne. Denn, fragt er, wo sollte diese alle Materialität, wie Räumlichkeit (Körperlichkeit) und Zeitlichkeit bedingende reale Möglichkeit sein oder existieren, oder wie auch nur als seiend gedacht werden können? In keiner Weise sicher. Sie ist ein

Unding und Unbegriff. Als unwirklich könne sie nichts wirken, als qualitätslos kein Ding mit Eigenschaften hervorbringen, als selbst unexistierend nicht zur Existenz verhelfen; selbst negative Bestimmungen könnten von der Materie nicht ausgesagt werden, da sie hierdurch gewissermafsen zu positiven Bestimmungen für den Begriff würden, während doch die Materie als solche ganz unerkennbar sein und nur durch die Form einige Erkennbarkeit erhalten soll. Die Scholastiker vollends hätten auf diesen Begriff der realen Möglichkeit als mit dem reinen Schöpfungsbegriff unvereinbar verzichten sollen. (S. 288. S. 300 u. a. a. O.) Es sei nicht anzunehmen, dafs zuerst ein irrationales Unwesen, das der göttlichen Vernunft noch weniger als der menschlichen entsprach, geschaffen, und dann erst das vernünftige Moment hinzugesetzt worden sei. „Mufste Gott selbst erst durch Unvernünftiges zum Vernünftigen kommen oder erst die Seins- und Kraft-lose Möglichkeit schaffen, um Wirkliches hervorbringen zu können?“ Und wenn Thomas, von der Autorität des Aristoteles bestimmt, sich von diesem Unbegriff nicht loszumachen wufste, so sollten doch die Neuscholastiker davon lassen, nachdem die moderne Chemie und Physik gezeigt, dafs allüberall in der Materie strenge Gesetzmäfsigkeit und Rationalität herrschen, die es verbieten, dieselbe, wie die Scholastik gethan, aufzufassen. Zudem werde jener Begriff eigentlich durch die Annahme wieder aufgehoben, dafs es eine Materie ohne Form nicht geben könne, wiewohl man dieses Unding doch zur Erklärung von Allerlei, z. B. selbst der Entstehung der Tierseele verwerte. Endlich mufste diese erste Materie der Alchimie erwünscht sein zur Lösung ihrer Aufgabe, Gold zu machen und zuletzt den Stein der Weisen selbst daraus hervorzuzaubern. (S. 289 f.)

Das also sind die Gründe, mit welchen der moderne Kritiker den fundamentalen Begriff der realen Möglichkeit als Unbegriff und Unding erweisen zu können glaubt. Wir sehen darin nichts weiter als hohle Deklamationen. Gleichwohl soll uns dies nicht abhalten, Punkt für Punkt zu beantworten. Zuerst sei jedoch die Frage aufgeworfen, woher diese Animosität gegen einen Begriff, der schon deshalb, wir sagen nicht mit Achtung und Ehrfurcht, aber doch mit Vorsicht und Umsicht behandelt werden sollte, weil ihn die gröfsten heidnischen und christlichen Denker als einen brauchbaren und wohlbegründeten, ja, notwendigen betrachteten. Wir glauben den tieferen Grund angeben zu können. Der laute und betäubende Lärm unserer Gegner ist nur eine Kriegslist. Wir sollen über die Ungereimtheit der eigenen Aufstellungen des Krit. getäuscht werden. Man lärmt und tobt

wider den bestimmungslosen Stoff, um uns in der Betäubung und Verwirrung den wirklichen modernen Unbegriff einer sich selbst setzenden, sich selbst verwirklichenden und bestimmenden Potenz, das Unding der Identität des Möglichen und Wirklichen aufzudrängen. Man weiſs genau, daſs der Sieg der modernen Weisheit entschieden ist, sobald wir diesen Begriff acceptieren. Gibt es keine potentia pura, so ist auch der Begriff eines actus purus nicht aufrecht zu erhalten, und die aristotelisch-thomistische Metaphysik stürzt unter Ach und Krach in Trümmer. Denn der Fundamentalsatz dieser Metaphysik ist kein anderer, als daſs alles bewegte, werdende und gewordene Sein einen unbewegten Beweger, ein rein Wirkliches voraussetze. Fällt dieser Satz und ist der Gedanke eines sich selbst verwirklichenden Seins zulässig, so ist die theoretisch-wissenschaftliche Begründung des Theismus und der Religion unmöglich und diese ist in die Region des Gefühles verwiesen: die Wissenschaft ist frei — d. h. den ausschweifendsten Phantasieen preisgegeben.

Wir behalten daher unseren vermeintlichen „Götzen“ der allem kreatürlichen Sein anhaftenden realen Potenz und überlassen dafür anderen den wirklichen modernen Vernunftgötzen (d. h. den Götzen der sich selbst vergötternden Menschenvernunft) eines aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit sich überführenden, sich selbst setzenden oder gar — wie die neueste Fassung lautet — sich selbst schaffenden Seins.

Doch treten wir der Sache näher und beginnen mit der Alchimie und dem Stein der Weisen! Wir fragen: sollte sich wirklich der aristotelische Begriff der Materie den Alchimisten empfehlen? Ist denn nicht nach aristotelisch-scholastischer Ansicht die Materie immer unter bestimmten Formen, zunächst der Elemente vorhanden? Es kann sich also nur um die Frage handeln, was aus diesem bestimmten Körper unter der Einwirkung bestimmter Agentien werden könne? Da aber die Natur und Wirkungsweise des Körpers mehr durch die Form als durch den Stoff bedingt ist, so ist alles Werden ein streng gesetzmäſsiges und geregeltes, und es ist weit davon entfernt, daſs nach aristotelisch-scholastischer Ansicht Alles aus Allem werden könnte. Wir finden daher die Alchimisten in der Regel nicht im Bunde mit der aristotelischen Philosophie, sondern mit Theurgie und Theosophie, d. h. mit Anschauungen, die das aktive und passive Princip identifizieren, also unserem Kritiker näher als der Scholastik stehen. Der Vorwurf trifft indes in der That den Kritiker selbst, dessen Phantasie als Weltprincip nicht bloſs eine reale Möglichkeit ist, aus der ein wirkendes

Agens alles machen kann, sondern eine solche, die aus sich wirklich alles macht, nicht blofs Gold und den Stein der Weisen, sondern den Geist selbst, wenn auch nach zahllosen Versuchen aus sich hervorzaubert. Er trifft alle diejenigen, die — monistisch — alles Wirkliche als Erscheinung eines einzigen Wesens betrachten, das folglich auch latent überall vorhanden sein mufs, so dafs es nur der richtigen Zauberformel bedürfte, um den Götterfunken daraus zu entbinden. Nur die Scholastik mit ihren festen, „starren" Seinsstufen, die nebeneinander bestehen als Wirkungen einer überragenden Schöpfermacht, nicht aber auseinander entspringen, trifft er nicht.

Die Potenz der Materie wird, um auf einen anderen Einwand einzugehen, in keiner anderen Weise zur Erklärung der Tierseele herbeigezogen als zu der irgend einer andern an den Stoff gebundenen Wesensform. Das Entscheidende sind auch hier die wirksamen, aktiven Agentien, ursprünglich der Schöpfer, dann — nach scholastischer Ansicht unter dem Einflufs der Sonne — die Erzeuger. — Ferner wird der Begriff der Materie damit nicht aufgegeben, wenn eingeräumt wird, dafs sie nur in einer bestimmten Form existieren könne; denn sie ist eben ihrem Begriffe nach nicht Wesen (essentia completa), sondern Princip eines solchen. Indem sie aber ein wirkliches Wesen als Teilsubstanz und zwar bestimmbarer Teil konstituiert, behält sie die Möglichkeit, unter anderen Formen zu existieren. Sie bleibt also ihrem Begriff getreu, obgleich sie nicht in reiner Unbestimmtheit oder als blofse Potenz zu existieren vermag.

Weiterhin beruht die an die Neuscholastiker gerichtete Mahnung, im Hinblick auf Physik und Chemie den Begriff der realen Potenz fallen zu lassen, wie schon früher gezeigt wurde, auf einer Verwechslung des Körpers, z. B. des Elementes, mit dem Stoffe. Die Gesetzmäfsigkeit und Rationalität, mit welcher die Elemente wirken, kann mit der Irrationalität des Stoffes, die nur eine relative ist, ganz gut zusammenbestehen; denn im Elemente und überhaupt im Körper ist aufser dem Stoffe noch die Form als Grund seiner Eigentümlichkeiten und geregelten Wirkungsweise vorhanden.

Was die weiteren Beschuldigungen betrifft, so wird mit Unrecht der Scholastik die Vorstellung unterschoben, dafs sie zuerst den unbestimmten Stoff geschaffen sein und zu diesem das vernünftige Moment hinzufügen lasse. Der Kritiker selbst mufste wissen, dafs wenigstens nach thomistischer Lehre der zusammengesetzte Körper, nicht aber der Stoff als solcher, den Terminus der Schöpfung bilde, da der formlose Stoff als der Existenz

unfähig betrachtet wird. Die vom Kritiker geäufserte Ansicht aber, wenn Gott zuerst die Materie setzt (was nach thomistischer Lehre nicht der Fall ist), so bedeute dies, Gott müsse durch Unvernünftiges zum Vernünftigen kommen, legt die Vermutung nahe, dafs der Kritiker sich die Schöpfung nur als einen theogonischen Prozefs denken könne. Gott konnte körperliche Wesen schaffen, ohne selbst körperlich zu werden, dem Entstehen und Vergehen unterworfene Wesen, ohne selbst zu entstehen und zu vergehen; eine (relativ) irrationale Materie, ohne selbst irrational zu werden. Denn das Schaffen Gottes ist ein Hervorbringen aus Nichts, nicht eine Veränderung seines eigenen Wesens. Wenn aber Gott ohne Einbufse an seinem geistigen Wesen Körperliches schaffen konnte, so mufste er auch unter der Voraussetzung, dafs er Körperliches schaffen wollte, diesem ein (relativ) irrationales Konstitutiv beimischen, da es im Begriff des Körperlichen (wenigstens nach thomistischer Lehre) liegt, materiell zu sein. — Endlich der mit so vielem Scheine vorgebrachte Einwand, die Materie als unwirklich könne nicht wirken, als qualitätslos nicht Grund von Qualitäten sein u. s. w., verfehlt durchaus sein Ziel; denn die Materie ist nicht Princip des Wirkens, sondern Grund des Leidens, ganz abgesehen davon, dafs der Satz unhaltbar ist, es müsse ein Princip notwendig all das formell enthalten, was es mitteilt; unter dieser Voraussetzung nämlich könnte die Substanz nicht Grund von Accidentien, der Punkt nicht Princip der Linie, die Einheit nicht Princip der Zahl sein.

Mehr Verständnis und Sympathie bringt der Kritiker dem thomistischen Formbegriff entgegen; erneuert aber die uns bekannten Einwendungen, dafs man die Formen zu fixen Formeln gemacht und das Gesetz der beständigen Entwicklung des geistigen Lebens verkannt habe. Ein solches in dem vom Kritiker adoptierten darwinistischen Sinne wird allerdings und mit Recht von der Scholastik nicht anerkannt. An dem weiteren Einwand, dafs die Formen als ewig gelten, obgleich die Arten entstehen und vergehen, haben wir bereits die Verwechslung des Idealen und Realen gerügt. Wenn auch in Bezug auf die realen Formen gesagt wird, dafs nur dem Zusammengesetzten ein Werden zukomme, nicht aber der Form, so wird doch dieser nicht ein ewiges Sein zugeschrieben, sondern man will sagen, die Form entstehe nur insofern, als ein Geformtes, nämlich das Ganze, aus Form und Stoff Zusammengesetzte entsteht. Die Ewigkeit der idealen Formen (Wesenheiten) aber ist eben nur eine ideale und besteht darin, dafs die in ihnen liegende Wahrheit

eine von Zeit und Raum unabhängige ist. Die Frage nach dem Wo ist demnach eine müſsige. Reflektieren wir dann auf die Ideen im göttlichen Verstande, so haben diese allerdings ein ewiges Sein im positiven und realen Sinne; dieses ewige Sein aber ist von dem Sein des göttlichen Wesens nicht verschieden. Hiermit ist gesagt, daſs die reale Vielheit und das wirkliche Werden zwar von Gott gedacht sind, als solche aber nicht in Gott, sondern auſser Gott bestehen; denn wie bemerkt wurde, besteht kein Hindernis, daſs Gott auch das Unvollkommene erkenne und schaffe. Auch die Erkenntnis des Unvollkommenen nämlich kann vollkommen sein und ist es, wenn sie durch ein vollkommenes Erkenntnismittel sich vollzieht. Selbst im menschlichen Geiste ist die Erkenntnis des Unvollkommenen nur per accidens eine Unvollkommenheit, sofern und soweit sie die Erkenntnis des Vollkommenen verhindert, was bei dem ebenso allumfassenden wie einfachen und ewigen Erkennen Gottes nicht zutrifft.

Mit Darwin, dessen Descendenztheorie nicht mehr abzuweisen sei (S. 294), behauptet der Kritiker einen genealogischen Zusammenhang der Gattungen und Arten und wirft Aristoteles und der Scholastik vor, jene als disjecta membra des Kosmos zu betrachten. Dagegen aber muſs erinnert werden, daſs es zwischen dem rein logischen und dem genealogischen Zusammenhang ein Drittes, nämlich den realen Zusammenhang einer aus objektiven Beziehungen und zweckmäſsigem Zusammenwirken resultierenden Ordnung gibt. Der Kosmos ist weder das zusammenhangslose Aggregat von gleichgiltig nebeneinander bestehenden Atomen der materialistischen Naturforscher, noch die in die Vielheit sich entfaltende Alleinheit der pantheistischen Philosophen, sondern das zweckvoll eingerichtete Produkt einer schöpferischen Intelligenz. Die Zusammenhänge in der organischen Welt beruhen auf Wesens- und Wirkensähnlichkeiten, auf Analogieen u. dgl. und sind keineswegs bloſs genealogischer Natur, wie sie eine rohe Vorstellungs- und Denkweise allein fassen zu können scheint.

Was die Veränderlichkeit und die Bildung neuer Arten betrifft, so liegt für uns kein Grund vor, hier auf diese Frage einzugehen. Wir haben aber anderwärts gezeigt, daſs selbst, wenn neue Arten entstünden, dies weder in der Weise, wie Darwin die Sache darstellt, durch die Häufung zufälliger Veränderungen, noch durch den Entwicklungsprozeſs einer objektiv-subjektiven Bildungsmacht seine Erklärung finden würde. (Der mod. Ideal. S. 104 f.)

An die Bemerkungen über den Formbegriff reiht der Kritiker eine Lobrede auf das moderne Entwicklungsprincip, das nicht allein in der Natur, sondern auch im Geistesleben sein Recht beanspruche und auch auf die Ideen des Wahren, Guten, Schönen seine Anwendung finde. Nur bei solcher Auffassung sei ein richtiges Urteil über die Menschheit und ihre Geschichte möglich und werde jeder Phase ihre Bedeutung zugeteilt, wie bei der Entwicklung der Pflanze und des Tieres jede Phase ihre Wahrheit besitze. Gehen wir auf diesen Vergleich ein, so ist richtig, dafs jede Phase in der Entwicklung eines Organs seine Bedeutung hat, aber nur im Hinblick auf den Höhepunkt der Entwicklung. Wo ein solcher — ein Entwicklungsziel — nicht gegeben ist, wie bei der Annahme einer nur relativen Wahrheit und einer nie abgeschlossenen Entwicklung, da ist diese selbst sinn- und bedeutungslos. — Zweifellos gibt es auch im geistigen Gebiete eine Entwicklung, jedoch nur in der (subjektiven Sphäre der) Erkenntnis des Wahren, Guten, Schönen, nicht aber im Wahren, Guten, Schönen selbst. Der ideale Kosmos ist, wie schon Platon erkannt hat, unveränderlich und ewig; sofern sie Glieder dieses idealen Kosmos sind, nehmen daher auch die Gattungen und Arten an dieser Ewigkeit teil, nicht sofern sie in Wirklichkeit bestehen; denn um dasein zu können, müssen sie zuerst innerlich möglich, intelligibel, von einer ewigen Intelligenz gedacht sein.

Der theistische Standpunkt, der ohne den strengen vom Kritiker preisgegebenen Schöpfungsbegriff nicht festgehalten werden kann, erfordert keineswegs ein substanzielles Band — vinculum substantiale — durch welches die Einzelwesen und alle Arten und Gattungen zusammengehalten werden (S. 299); denn auch im göttlichen Schöpfungsgedanken ist trotz der substanziellen Einheit der göttlichen Ideen im göttlichen Wesen doch die Vielheit der Geschöpfe — objektiv — nur als eine Einheit der Ordnung gedacht; denn man mufs doch wohl zwischen dem Gedanken und dem Gedachten zu unterscheiden wissen, wie schon früher erinnert wurde. Ein Abbild Gottes ist die Welt auch als eine Einheit der Ordnung, ja, sie kann es in anderer Weise gar nicht sein, wenn überhaupt eine Vielheit geschaffener Wesen bestehen soll. Die Auffassung des Kritikers hebt diese Vielheit ebenso auf, wie dies von Spinoza, Hegel und allen denjenigen geschieht, die in widersprechender Weise die Vielheit der Wesen als ein Wesen betrachten. Wie man aber bei solcher Annahme noch von Theismus reden könne, ist schwer zu begreifen, da aufser und über dem einen alle Besonderheit

in sich fassendem Wesen ein weiteres, dasselbe begründendes, eine höhere Einheit, als ebenso überflüssig wie unmöglich erscheinen müfste.

Aus Stoff und Form resultiert nach scholastischer Auffassung ein substantielles Ganzes, eine zusammengesetzte Substanz. Der Kritiker stellt dieses Verhältnis so dar, dafs in der Scholastik Substanz das veränderliche Produkt des Werdens bedeute, verschieden von der modernen Ausdrucksweise, derzufolge Substanz das in sich Bestehende, Unveränderliche sei; die zusammengesetzte Substanz aber habe das Dasein von der Materie, die Wesenheit von der Form.

So schief und falsch diese Darstellung, so grundlos sind die Einwendungen. Nach scholastischer Ansicht ist Substanz, was in sich (nicht „durch sich"), nicht in einem anderen, als dessen hinzukommende Bestimmung (Accidens), besteht, mag es nun an sich selbst (abgesehen von einem Wechsel der Accidentien) der Veränderung unterworfen sein oder nicht. Der moderne, spinozistische Substanzbegriff ist der Scholastik mit Recht fremd; derselbe degradiert von vorneherein die „Dinge", die wir erfahren, die „vulgären" Substanzen zu Erscheinungen, sei es der einzigen Substanz des Pantheismus oder der vielen Atome des Materialismus.

Gegen die Möglichkeit der Verbindung von Form und Materie wird eingewendet, der Grund der Vereinigung könne nicht in der Materie, die blofse Potenz sei, noch in der Form liegen, die ohne den Stoff nichts sei. Hierauf erwidern wir, Stoff und Form existieren nie anders als verbunden, ursprünglich durch schöpferische Setzung, im Kreislauf des Werdens aber durch die Thätigkeit zweiter Ursachen, die in vorhandenen zusammengesetzten Substanzen substanzielle Veränderungen hervorbringen. Die Vorstellung, die sich den Stoff auf der einen, die Form auf der anderen Seite gelagert denkt und dann die Frage nach dem Grunde des Zusammenkommens, der Verbindung beider aufwirft, ist eine durchaus unscholastische, die weder auf die Schöpfung zutrifft, da diese die Substanzen, nicht getrennt deren Elemente setzt, noch auf das natürliche Entstehen und Vergehen; denn neue Substanzen entstehen nicht durch Verbindung vorhandener Formen mit dem Stoffe, sondern durch substantielle Veränderung schon geformten Stoffes, eine Veränderung, die durch die Thätigkeit einer wirkenden Ursache hervorgerufen wird.

Damit fällt das gewöhnliche oberflächliche Räsonnement, zwei unwirkliche Dinge könnten nichts Wirkliches geben, das

sich auch unser Kritiker aneignet, zu Boden. Wenn er aber sogar das aristotelische Princip, dafs das Aktuale dem Potenzialen vorausgehen müsse, ins Treffen führt, so wäre nur zu wünschen, dafs er vollen Ernst mit diesem Grundsatze machen und mit Aristoteles und dem Aquinaten auf ein rein aktuales Sein, einen schöpferischen Grund alles werdenden Seins schliefsen möchte. Denn da das aus Materie und Form zusammengesetzte Sein nur als Ganzes bestehen, dieses Ganze aber Produkt weder seiner selbst noch auch seiner Teile sein kann, so mufs ihm ein einfaches, absolut aktuales Sein (zeitlich oder wenigstens sachlich) vorangehen, durch dessen schaffende Thätigkeit es ins Dasein gesetzt wird.

Gegen diese unsere Darstellung hält nun allerdings der Kritiker den Einwurf bereit, dafs der Unterschied von Materie und Form alsdann eine ernstliche Bedeutung nicht mehr habe. Dem ist indes durchaus nicht so. Denn vermag auch der Stoff nie ohne Form zu existieren, so existiert er doch successiv unter verschiedenen Formen und bekundet damit seinen realen Unterschied von der Form. Steht aber die Existenz eines in seinem Wesensgrunde zusammengesetzten, mit substantieller Potentialität behafteten Seins fest, so ist hiermit zugleich die wurzelhafte Verschiedenheit des körperlichen vom geistigen Sein erkannt und die Unvollkommenheit des körperlichen, den Schranken des Raumes unterworfenen Seins auf seinen tieferen Grund, die Materialität oder substantielle Potentialität zurückgeführt.

Die „Verbindung" von Materie und Form erklärt sich also in letzter Linie aus dem schöpferischen Wirken einer absoluten Aktualität, der „bewegenden", aktuierenden Thätigkeit eines selbst unbewegten Bewegers. Was weifs man an die Stelle dieser Theorie zu setzen? Nichts anderes und besseres, als die ungereimte und widersprechende Identität des Potentialen und Aktualen, den Widersinn einer sich selbst bestimmenden, differenzierenden und verwirklichenden Macht (S. 301 ff.). Denn eine solche ist die Frohschammersche schaffende göttliche Imagination als „sinnlich-geistiges, der Natur immanentes Grundprincip". Nur mit einem offenkundigen Mifsbrauch der Worte läfst sich da noch von „Schaffen" und „Theismus" reden.

Den weiteren Einwendungen (S. 303) gegen die angebliche Unbestimmtheit des Potenzbegriffs hat die Scholastik durch genaue Unterscheidung der substantiellen und accidentellen, aktiven und passiven Potenz u. s. w. längst vorgebeugt. Ein Grund, die materia prima als die einzige Potenz zu bezeichnen, liegt deshalb nicht vor. Da ferner die Scholastik die Einheit der

Wesensformen in jedem Individuum behauptet, so kann auch nicht die Rede davon sein, dafs eine „Form“ sich zugleich als aktive und passive Potenz verhalte. Was dann die Wechselwirkung betrifft, so erfordert diese in den aufeinander wirkenden Agentien allerdings aktive und passive (receptive) Potenzen zugleich, und mit dieser Annahme ist erklärt, was zu erklären ist, denn es ist für eine allgemeine Erscheinung der allgemeine Grund angenommen. Der Kritiker meint wohl, es sei damit, dafs man das Leiden auf einen passiven, das Wirken auf einen aktiven Grund zurückführt, „eigentlich“ nichts erklärt, bedenkt aber nicht, dafs er mit diesem „eigentlich nicht“ die gesamte Ontologie und selbst die „Naturgesetze“, z. B. das der allgemeinen Anziehung, über den Haufen wirft, die „eigentlich“ (im Sinne des Kritikers) auch nichts erklären.

Das Wunderlichste leistet die Polemik des Kritikers gegen den fundamentalen, sowohl durch sich selbst einleuchtenden als auch von der Erfahrung durchweg bestätigten Satz, dafs ohne vorausbestehende Aktualität keine Verwirklichung stattfinden könne. Zunächst sei es bekannt, dafs nicht jedes beliebige Potentielle von einem schon irgendwie Aktuellen zur Aktualität gebracht werden könne. Als ob Derartiges von einem Aristoteliker je behauptet, resp. geleugnet worden wäre! Fast unmittelbar darauf aber wird gegen jenen Satz in der Weise argumentiert, als würde er voraussetzen, dafs jede Verwirklichung durch eine Aktualität von derselben Art wie das zu Verwirklichende geschehen müsse. Denn es wird darauf hingewiesen, dafs der Same zur Verwirklichung nicht einer Pflanze, sondern des Lichtes, der Luft u. s. w. bedürfe. Jenes Axiom aber besagt nicht mehr und nicht weniger als dafs jede Verwirklichung durch eine Aktualität bedingt sei, in welcher das zu Verwirklichende entweder in formeller oder virtueller oder eminenter Weise präexistiert. In diesem Sinne ist dasselbe eine einfache Konsequenz des Kausalitätsprincips, also eine einleuchtende Wahrheit, der keine Erfahrung widerspricht noch widersprechen kann; eine Wahrheit, deren Leugnung die Negation des Widerspruchsprincips impliciert, wie dies von Hegel, dem konsequentesten, klarsten und aufrichtigsten unter allen Vertretern des modernen, vom Kritiker adoptierten Potenzbegriffs (Potenz = einer sich selbst aktuierenden Virtualität) zugestanden worden ist.

Die Scholastiker sollen sich unserem Kritiker zufolge jenes Princips bedienen, um die biblische Lehre von einer Uroffenbarung dadurch zu begründen. Auch der menschliche Geist

nämlich bedürfe einer homogenen Aktualität, um zum Bewufstsein zu gelangen. Diese Ansicht mag man bei Günther und andern, nicht beim hl. Thomas suchen, der die zur naturgemäfsen Entwicklung des menschlichen Denkvermögens erforderliche Aktualität nur zum Teile aufser ihm — in den Formen der Dinge — bestehen läfst, als nächstes wirkendes Princip aber den intellectus agens betrachtet. Wir sagen „nächstes", denn wie alle Bewegung, so hat auch die im denkenden Geiste ihren letzten Grund in Gott, dem ersten Beweger. Die Notwendigkeit einer Uroffenbarung in dem positiven biblischen Sinne ist nach scholastischer Ansicht für die natürliche Entwicklung des Menschen nur eine moralische und relative, sofern sie auf eine raschere, sicherere und vollkommenere Entwicklung desselben abzielt.

Der Kritiker bespricht ferner die thomistischen Lehren über das Verhältnis von Wesenheit und Dasein sowie vom Princip der Individuation. In beiden Fällen aber läfst ihn das Verständnis vollständig im Stich. Es scheint begreiflich, dafs, wer einen realen Unterschied des Potentiellen und Aktuellen überhaupt nicht, einen solchen auch in diesem besonderen Falle nicht anerkennen werde. Die neuere Philosophie und mit ihr der Kritiker huldigen — ihrem Standpunkt in der Erkenntnistheorie, dafs nur anschauliche Erkenntnis wirkliches Erkennen sei — gemäfs —, dem Grundsatz, real sei nur, was wirklich, aktual, existent ist. Von diesem Standpunkt mufs der reale Unterschied von Wesenheit und Dasein konsequent bestritten werden. Vollends gilt dies auf monistischem Standpunkt, nach welchem alles, was ist, nur als Modifikation einer einzigen notwendigen und ewigen Substanz existiert. Nimmt man dagegen den realen Unterschied des Potentiellen und Aktuellen an, so wird die Beantwortung der Frage nach der Qualität des Unterschiedes von Wesenheit und Dasein davon abhängen, ob der Wesenheit auch abgesehen vom Dasein Realität zukommt oder nicht, mit anderen Worten, ob die Wesenheit durch das hinzukommende Dasein nicht blofs zu aktualer, daseiender Realität, sondern zur Realität überhaupt erhoben wird. Nach der, wie wir glauben, vollkommen begründeten Ansicht des englischen Lehrers trifft das Erstere zu. Indem wir die endlichen Wesenheiten ohne die Existenz auffassen, denken wir wahre und in ihrer Linie abgeschlossene Realitäten, reales, von dem durch Denken gesetzten Sein (z. B. dem Allgemeinen, dem Genus u. s. w.) verschiedenes Sein, zu welchem die Existenz in einer anderen Linie der Realität als aktualisierender Grund hinzutritt.

Der Kritiker schreibt wiederholt der Scholastik die Ansicht zu, dafs das Dasein des Zusammengesetzten aus der Materie stamme, was der thomistischen Lehre entschieden widerspricht; denn nach dieser ist nur das Zusammengesetzte für das Dasein empfänglich, die Materie aber entbehrt an sich jedes actus physicus und metaphysicus, wie sich die späteren Thomisten ausdrücken.

Gegen den realen Unterschied führt der Kritiker sowohl theologische als naturwissenschaftliche Gründe ins Feld. Der theologische Grund läuft darauf hinaus, dafs sowohl Form als Materie in Gott eine Idee, also (!) auch Wesenheit und Dasein und zwar eine und dieselbe (zunächst ideell) haben, um durch Schöpfung als solche einheitliche Existenz ins endliche Dasein (empirische Realität?) zu treten. Denn das vorher Nichtseiende, das nach scholastischer Lehre nicht aus dem Wesen Gottes genommen sei, könne nur ein göttliches Imaginationsbild sein, ein Vorgestelltes, dem Gott als Vorstellendes inne wohne . . . „So gestaltet sich die Sache konsequent auf dem theistischen Schöpfungsstandpunkt, den die Scholastik inne hat, aber in ihren Ausführungen nicht entsprechend einzuhalten oder auszubilden vermochte.“ (S. 308.) So der Kritiker. Die Welt also existiert bereits nach Stoff und Form in Gott und geht durch den Schöpfungsakt, der nichts anderes als göttliche Imagination ist, in endliches, gesondertes, empirisches Dasein über. Dies ist der konsequente Theismus, den die Scholastik nicht festzuhalten vermochte! Wir gestehen, uns ebenfalls bis zu solcher Höhe der Fortbildung nicht emporschwingen zu können und in dem „Theismus“ des Kritikers nur eine ins Sensualistische schillernde Erneuerung des Hegelschen Pantheismus erblicken zu können. Nach Hegel produziert Gott die Welt durch einen in den Formen menschlicher Denkthätigkeit sich bewegenden (logischen) Prozefs, nach Frohschammer durch schöpferische Phantasiethätigkeit — das ist der Unterschied. Der Epigone ist nur etwas tiefer auf der schiefen Ebene des spekulativen Anthropomorphismus herabgesunken.

Der naturwissenschaftliche Grund besteht darin, dafs Arten durch Naturkräfte entstehen und untergehen, woraus folge, dafs aus Existenz Wesenheit und aus Wesenheit Existenz hervorgehe. Wir lassen die Thatsache dahingestellt; sollten aber wirklich neue „Arten“ entstehen, so könnte dies nur auf Grund einer „fertigen“ göttlichen Idee, durch den aktuierenden göttlichen Einflufs geschehen. Der Gedanke aber, der dem Argument zu Grunde liegt, dafs „Ideen“ durch natürliche Kräfte entstehen, ist einfach

absurd und geeignet, alle Wahrheit und jede Möglichkeit intellektueller Erkenntnis aufzuheben. Mit der Theorie der relativen Wahrheit und eines ziellosen Entwicklungsprozesses ist eine solche Annahme allerdings vereinbar.

Die Schwierigkeit, die der Kritiker zuletzt hervorhebt, dafs die Existenz nicht zur Wesenheit hinzugefügt werden könne, beruht auf einer durch die Sprache begünstigten sinnlichen Vorstellung, die schlecht angebracht ist, wo es sich um ein intelligibles Verhältnis handelt. Die Existenz wird sicherlich nicht zu einer vorher bestehenden Wesenheit (der Kritiker denkt dabei an die göttliche Idee, als ob die Dinge aus der göttlichen Idee und dem Stoffe bestünden) hinzugefügt; sie eignet aber der wirklichen Wesenheit in der Weise, dafs sie diese nicht zur Realität (was sie schon an sich ist), sondern zur aktuellen, daseienden Realität erhebt. Wie in der aus Materie und Form zusammengesetzten Wesenheit ein realer Unterschied des (real) Bestimmenden und Bestimmbaren besteht, obgleich das Letztere aufserhalb der Verbindung nichts ist, so verhält es sich ähnlich mit Wesenheit und Dasein. Aufserhalb des Daseins hat die Wesenheit nur ein ideales Sein in der göttlichen Intelligenz; die nach dem Vorbild der göttlichen Idee verwirklichte, daseiende Wesenheit aber besitzt eine vom Dasein verschiedene, jedoch von ihm abhängige Realität.

Bei der Behandlung der thomistischen Lehre vom Princip der Individuation scheint der Kritiker jede Orientierung, Stern und Kompafs, vollständig verloren zu haben. Da wir diesen Gegenstand im Jahrbuche (Jahrg. I) ausführlich behandelt haben, so glauben wir uns kurz fassen zu können. Dort wurde gezeigt, dafs die Materie gerade wegen ihrer Unvollkommenheit und Potentialität zur Individualisierung der Körper sich eigne, weil sie nur als solche Grund der rein numerischen Vielheit gleichartiger Wesen sein könne. Zu diesem Behufe wird sie allerdings mit einer bestimmten Quantität dasein müssen; diese aber kommt ihr nicht durch die Materie, sondern durch die Form oder äufsere Teilung — Unterbrechung des kontinuierlichen Zusammenhangs — zu, und bildet nicht den Grund, sondern nur die Bedingung der substantiellen Individualität, so dafs die Frage, wodurch die materia signata selbst wieder individualisiert werde, jede Berechtigung verliert. Frohsch. behandelt die tiefdurchdachte Lehre des Aquinaten so oberflächlich, wie soviele Andere, die sich nicht einmal den Fragepunkt klar vergegenwärtigen. Aus dem Gesagten erhellt zugleich, dafs die Materie Princip der Individuation nicht durch eine Thätigkeit, also

nicht wie eine wirkende Ursache, sondern als Wesenskonstitutiv ist, wodurch das Zusammengesetzte ebenso als numerisch Einzelnes besteht, wie durch die Form als ein specifisch Bestimmtes. Wirkende Ursache der Individuation ist das Zeugende oder Teilende, durch welches ein individuelles Wesen hervorgebracht oder das der Potenz nach Viele zu einem actu Vielen gemacht wird, nicht aber die Materie, die allerdings erst infolge ihrer Formierung und ihrer Existenz unter bestimmten Gröſsenverhältnissen, jedoch nicht durch eine Thätigkeit, sondern unmittelbar als Konstitutiv und Materialprincip die rein numerische Verschiedenheit von anderen der gleichen Art nach sich zieht. Dies und nichts anderes besagt die so vielfach miſsverstandene und miſshandelte thomistische Lehre vom Princip der Individuation in den Körperwesen. Dieser, wie wir glauben, für jeden, der philosophisch zu denken vermag, verständlichen Erklärung gegenüber erweist sich, was vom Kritiker über die Vollkommenheit der individuellen Existenz und die Unvollkommenheit der Materie gesagt wird, als hohle Deklamation. Das Unvollkommene und Bedeutungslose könne nicht als Ursache des Bedeutungsvollen angesehen werden (S. 311). Möchte doch der Kritiker selbst dieses Princip überall am richtigen Ort angewendet haben; es hätte ihn gegen folgenschwere Irrtümer geschützt! Der thomistischen Lehre von der Individuation gegenüber ist seine Anwendung am unrechten Orte; denn da die Individuation der Körper in dem Grade eine unvollkommene ist, in welchem sie materiell sind — am vollkommensten im Menschen, am unvollkommensten in Pflanzen und unorganischen Körpern — so eignet sich gerade das Unvollkommene zur Erklärung der körperlichen Individualität.

Die weiteren Einwendungen des Kritikers gegen diese Theorie beruhen auf der falschen Voraussetzung, dieselbe bedeute die Aufnahme und Beschränkung eines real Allgemeinen in der Materie und durch sie. Daher seine Bemerkung, es müſste, wenn das Individuell-Machende, das Materielle, der Leib zerstört werde, das Menschliche wieder in das allgemeine Gattungswesen „Mensch" zurückkehren, und das Individual- und Persönlichsein sich auflösen und aufhören mit dem Zerfall des materiellen Lebens. Da dieses Miſsverständnis von uns, wie wir glauben, genügend aufgeklärt worden ist (Princ. d. Individuat. S. 89 ff., S. 128 ff. d. Separatabdr.), so machen wir hier nur auf das Verfahren des Kritikers aufmerksam, der dem hl. Thomas Lehren unterstellt, die seine eigenen sind, und Bedenken erhebt, die er vor allem selbst zu lösen hätte. Denn das von ihm

angenommene Weltprincip ist in der That ein Allgemeines, das sich in sinnlicher Erscheinung (also doch wohl durch die Materie? — freilich in einem von uns verworfenen Sinne) individualisiert. Läfst er doch die menschliche Seele durch eine Bethätigung der „Gattungswesenheit" in den Erzeugern entstehen! Diese Auffassung mag an Averroes einen Vorgänger haben und im Darwinismus eine Stütze suchen; der hl. Thomas und die modernen Thomisten haben trotz der Versicherung des Kritikers weder mit dem einen noch mit dem andern etwas zu schaffen. Um jedoch den klaffenden Abgrund, der diese Theorie von der thomistischen trennt, nur mit einem Worte anzudeuten, so liegt der Grund der Vergänglichkeit gewisser Formen nicht in der Auflösung der Individualität und dem Rückgang ins Allgemeine, sondern in ihrer Abhängigkeit vom Stoffe im Werden und Sein. Bestünde diese Abhängigkeit nicht, so wären auch diese Formen wie die menschlichen Seelen subsistent und unvergänglich. Wären sie überdies frei von jeder Beziehung zum Stoffe, so käme ihnen wie reinen Geistern oder den platonischen Ideen nicht nur numerische, sondern auch specifische Einzigkeit zu.

Wenn der Kritiker von einer Trübung und Verhüllung der göttlichen Ideen, die sie nach thomistischer Ansicht durch die Materie erfahren sollen (S. 313), spricht, so liegt die gerügte falsche Vorstellung zu Grunde. Da die göttlichen Ideen nicht in den Werdeprozefs eingehen, so können sie durch die Materie nichts erleiden. Wenn wir gleichwohl sagen, die Form werde durch die Materie beschränkt, so mufs diese Ausdrucksweise dahin verstanden werden, dafs verschiedener Stoff nach einem gemeinsamen (specifischen Typus) geformt sein könne. Der ideale Typus aber wird in Wahrheit weder beschränkt noch verhüllt. Sollte man hierauf mit der Frage reagieren, ob denn nicht die Thomisten von einer Enthüllung (Entsinnlichung) jenes specifischen Typus durch die abstrahierende Thätigkeit des Verstandes reden, wodurch eine vorangehende Verhüllung des Idealen durch die Materie insinuiert werde, so ist darauf zu erwidern, dafs die Abstraktion nicht als realer Prozefs, der die Dinge oder ihre sinnlich-konkreten Vorstellungsbilder afficiere, gedacht werden dürfe. Die „Entsinnlichung" ist nur eine subjektive und ideale, die darin besteht, dafs vom denkenden Subjekt die specifizierende Form ohne den individuierenden Stoff aufgefafst wird.

Vergeblich sucht der Kritiker die Gründe, auf welche die Theorie des englischen Lehrers sich stützt, als bedeutungslos hinzustellen. Die Form eignet sich in der That aus dem von Thomas angegebenen Grunde der Mitteilbarkeit nicht, als

Individuationsprincip körperlicher, durch das Band einer gemeinsamen Wesenheit umschlossener und nur numerisch verschiedener Dinge zu dienen, weil sie dem Körper die specifische Bestimmtheit gibt, während er durch seinen unter einer bestimmten Quantität vorhandenen Stoff als dieser bestimmte einzelne, von anderen seiner Art der Zahl nach verschiedene, also individuelle und unmitteilbare sich darstellt. — Damit rechtfertigt sich auch der weitere Grund, dafs die Form nur durch den Stoff in Raum und Zeit sich befinde, also nur durch diesen individualisiert sei; denn die Individuation, um welche es sich hier handelt, ist eben die eines Körpers, der die specifische Natur mit andern gemeinsam hat, von diesen aber durch die zeiträumlichen Bestimmungen, die aus der Materie entspringen, oder durch das hic et nunc in accidenteller und durch die Materie in substantieller Weise verschieden ist.

Ferner ist der hl. Thomas vollkommen berechtigt, aus der im Abstraktionsprozefs stattfindenden „Entsinnlichung", die allerdings nur ein idealer, den Gegenstand selbst in keiner Weise afficierender Vorgang ist, zu schliefsen, dafs der rein numerische Unterschied der Körper aus ihrer Materialität entspringt, ohne deshalb zur Annahme genötigt zu sein, dafs die Form ein blofs abstraktes, allgemeines Wesen sei (S. 314); denn einerseits wäre die Abstraktion von den materiellen Bedingungen des hic et nunc und somit ein reiner Wesensbegriff, wie wir ihn unzweifelhaft besitzen, schlechterdings unmöglich, wenn nicht im Gegenstande selbst für eine Abstraktion und Ausscheidung ein Grund gegeben wäre; andererseits aber folgt daraus doch nicht, dafs nur das Allgemeine als solches existiere, da es selbst im abstrahierenden Geiste nicht schon ursprünglich und als unmittelbare Folge der Abstraktion, sondern nur aus der Vergleichung der einen Wesenheit mit den vielen sinnlich vorgestellten Einzelwesen in seiner Formalität als Allgemeines resultiert.

Nicht der hl. Thomas, sondern der Kritiker selbst verfällt dem Vorwurf, das Allgemeine zu hypostasieren. Von seinem Weltprincip, der schöpferischen Imagination, behauptet derselbe, dafs es „trotz seiner Allgemeinheit die vielen Individuen setze". (A. a. O.) Wir hätten also ein wirkendes, die Individuen hervorbringendes Allgemeines, womit die Fähigkeit der Form zu individuieren bewiesen und die thomistische Lehre von der individualisierenden Materie widerlegt sein soll. Indes ein Allgemeines ist nicht und wirkt nicht, und wenn es wäre und wirkte und zwar individuelles Sein bewirkte, so wäre damit zwar die Frage nach dem wirkenden (äufseren) Grunde,

nicht aber die nach dem inneren Grunde der Individualität beantwortet.

Endlich spricht der Kritiker noch den überraschenden Satz aus, es sei nicht zu verwundern, daſs Thomas den „starren" unfruchtbaren Formen die Individuation nicht zutrauen mochte und lieber nach der so tief herabgesetzten Materie griff, um im Grunde genommen ihr die wichtigste Funktion zuzuweisen (S. 315). Die wichtigste Funktion! Solches kann nur derjenige behaupten, der sich in diesem Gegenstande den Fragepunkt nicht zum Bewuſstsein gebracht hat. Wir wissen, daſs die individualisierende Funktion der Materie genau der Unvollkommenheit und Potentialität ihres Wesens entspricht.

DIE GRUNDPRINCIPIEN DES HL. THOMAS VON AQUIN UND DER MODERNE SOCIALISMUS.

Von Dr. C. M. SCHNEIDER.

IV.

Die Zweckbestimmung der menschlichen Natur.

„Die Natur hat die Menschen geschaffen", schreibt Machiavelli, „mit der Fähigkeit, alles sich zu wünschen, und mit der Ohnmacht, alles zu erwerben. Sie richten mit der ganzen Glut ihrer Seele ihr Verlangen nach den nämlichen Gütern und sind demnach verdammt, sich gegenseitig zu verabscheuen." Will jemand die Logik des unerreichten Meisters der modernen Staatsmaschinerie etwa leugnen? Die Klassenkämpfe unserer Tage würden ihn eines andern belehren. Die Güter der Natur will jeder ohne Maſs besitzen; und niemand hat die Macht, sich alle anzueignen. Es bleibt beim Mächtigsten sowie beim Reichsten immer noch etwas übrig, was er mit der ganzen Gewalt seiner Seele begehrt, weil er es nicht hat. Auf das Gleiche in der Natur richtet sich das Streben der Besitzenden und das der Besitzlosen. Und weil nicht alle dieses Gleiche haben können,

will die eine Klasse die Vernichtung der andern. Die Besitzenden wollen ihre materiellen Güter festhalten und vermehren, die Besitzlosen wollen sich derselben bemächtigen. Welche andere Folge kann da entstehen, als dafs sich beide gegenseitig verabscheuen!

Machiavelli stellt diesen Gegensatz als ein notwendiges Naturereignis hin. „Die Natur hat den Menschen dazu gemacht, dafs er alles haben will und dafs er keine Kraft besitzt, seinen Zweck zu erreichen.“ Der Streit also und zwar ewig notwendiger Streit, in welchem jeder erprobt, was er vermag, ohne jemals an ein Ende und somit zur Ruhe gelangen zu können, wäre danach die schliefsliche Endbestimmung des Menschen. Klar ist Machiavel, das kann niemand leugnen; so klar wie kaum ein moderner Staatskünstler nach ihm gewesen ist. Sein Princip ist der Schlüssel für den ganzen Mechanismus der heutigen Staatsweisheit. Wenn die Natur dem Menschen den schliefslichen Endzweck vorstellt und sonach dieser letztere, nur soweit Zwang und Gewalt reicht, besessen werden kann, so ist der Staat das letzte Wort für den Menschen, und im Staate steht an leitender und entscheidender Stelle die mechanische, mit innerlicher Notwendigkeit arbeitende Gewalt. Da aber auch der Staat immer umfangreicher sein und über stets endlos mehr Gewalt gebieten kann, so findet sich überhaupt keine Möglichkeit für das Erreichen der menschlichen Endbestimmung.

Die unheimliche Klarheit des Machiavellischen Princips aber ist bei weitem noch nicht ein Beweis seiner Richtigkeit und Wahrheit. Und zwar schon darum nicht, weil das endgültig bestimmende Element in der menschlichen Natur nicht berücksichtigt wird: die persönliche Freiheit und Unabhängigkeit, welcher alle übrigen natürlichen Kräfte zu dienen haben und nicht souverän befehlen dürfen. Die socialdemokratischen Wortführer fragen höhnisch, was denn das Christentum für den Fortschritt der Menschheit gethan habe. Die Antwort ist kurz: Gerade das hat die christliche Religion dem Menschen zugebracht, was die Socialdemokratie und ihr Nährvater, der moderne Liberalismus, ihm wieder nehmen will. Das Christentum

hat den Menschen mit der Überzeugung vom Werte der persönlichen Freiheit durchdrungen und ihm damit eine Kraftquelle geöffnet, der gegenüber die gewaltthätigsten staatlichen Einrichtungen nichts ausrichteten, sondern selber vergehen mufsten. Der Socialismus, als die letzte Phase in der Evolution der antichristlichen Principien des 16. Jahrhunderts, trägt den Widerspruch und somit den Keim des Verderbens notwendig in sich. Er wendet sich zwar an die persönliche Freiheit und Selbständigkeit im Menschen, als an die Quelle seiner Macht und seines Bestehens; sein ausgesprochener Zweck aber ist das Aufgehen der persönlichen Freiheit und Selbständigkeit in der staatlichen Allgewalt. Das Christentum sieht die Grenzen der staatlichen Gesetzgebung in der Freiheit des einzelnen, seine letzte Bestimmung und damit seine allseitig vollendete Ruhe zu erhalten. Der Socialismus kennt keine Grenzen der staatlichen Gewalt; und trotzdem zieht er seine ganze Nahrung aus dem Bewufstsein und dem Gefühle der freien persönlichen Selbständigkeit.

Er tritt zum Menschen in der Wüste des Lebens und bietet ihm Steine: den Stein des Streites, den Stein der Unmöglichkeit für die eigene Person glücklich zu sein, den Stein des Aufgehens in die Gesamtheit, den Stein von haltlosen Phrasen. Diese Steine soll der Mensch selber, an den der Socialismus sich wendet, zu Brot machen. Er soll sich vom Munde absparen und die Wortführer nähren; er soll die mit der Natur gegebene Begeisterung für die freie, persönliche Selbständigkeit des einzelnen leihen, um die Idee des alles verschlingenden Staates und somit das Grab der persönlichen Freiheit mit lebensvoller Anziehungskraft auszustatten; er soll das Seinige: Besitz, Leib und Seele, opfern, um aus dem Steine der Vernichtung seiner heiligsten Güter Brot für andere herzustellen.

Wir führen dies jetzt weiter aus und legen, ausdrücklich nach den Principien des hl. Thomas, dar, worin die Selbstbestimmung des Menschen, bereits gemäfs der innerhalb der menschlichen Natur mafsgebenden Richtschnur, gemäfs der Vernunft nämlich, bestehen mufs. Ein Schatten von Wahrheit findet sich, wie in jedem Irrtume, so auch in jenem Principe Machiavellis

und des modernen Pessimismus: Die natürlichen Kräfte des Menschen sind unzureichend für die Erreichung des Zweckes der menschlichen Natur. Aber man darf nicht sagen, „die Natur hat den Menschen mit der Fähigkeit ausgestattet, alles zu wünschen, und mit der völligen Ohnmacht, es zu besitzen.“ Die Natur wirkt mit Notwendigkeit, und sonach wäre es für den Menschen überhaupt unmöglich, er wäre in jedem Falle ganz und gar unfähig, den Zweck seiner Natur, allein oder mit der Gesamtheit, zu erreichen. Alles Bemühen der Menschen würde noch nicht einmal einer Chimäre oder einem Phantasiebilde, sondern der ausgeprägtesten Unmöglichkeit geweiht sein, und der Mensch würde nicht blofs ein unlösbares Rätsel, sondern ein Ungeheuer sein, hergestellt zum Zwecke der Zwecklosigkeit oder der Unmöglichkeit, einen Endzweck überhaupt zu haben. Sagen wir aber mit Thomas (in Boët. de Trin. qu. 6, art. 4, ad 5): „Obgleich der Mensch von Natur zu seinem letzten Zwecke hinneigt, so hat er es doch nicht in seinen natürlichen Kräften, diesen Zweck zu erreichen, sondern dies kann er einzig durch die Gnade, und zwar ist dies der Fall wegen der Erhabenheit dieses Zweckes“ (Quamvis homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non tamen potest consequi illum naturaliter, sed solum per gratiam; et hoc est propter eminentiam istius finis); so öffnen wir, von der Natur selbst dazu aufgefordert, den Bereich der natürlichen Kräfte nach oben hin. Gerade weil der Mensch von Natur frei ist, steht er, auf Grund dieses freien Vermögens, über den natürlichen Kräften, welche das Band der Notwendigkeit verknüpft. Seine frei persönliche Selbständigkeit hat ihre Nahrung über der Natur, nämlich unmittelbar in jenem Sein, welches die Fülle alles Seins und Wesens ist und deshalb alle Kraft der Natur, in unendlich höherem Grade, in sich einschliefst. In Verbindung mit dieser Kraftquelle allein wird der Mensch geeignet, die ganze Natur und in derselben das Staatsganze als Mittel für den Besitz seiner frei und persönlich gewollten letzten Endbestimmung und dementsprechend für den Besitz seiner allseitigen Vollendung zu gebrauchen.

Wir legen dies dar mit Rücksicht auf die sociale Ordnung, sodann in sich, soweit nämlich ein Zweck der menschlichen Natur an und für sich genommen werden kann, und endlich mit Rücksicht auf die persönliche Freiheit. Unsere Thesis ist diese: Weder hat es jemals einen andern Endzweck des Menschen als den übernatürlichen gegeben noch kann, und zwar auf Grund der Vernunft selber, ein anderer bestehen, als ein solcher, der nur mit übernatürlichen Kräften zu erreichen ist.

1.

Die letzte Zweckbestimmung und die sociale Ordnung.

a) Der hier darzulegende Grundsatz der Lehre des heil. Thomas ist von der einschneidendsten praktischen Bedeutung. Der Tübinger Prof. Baur warf den Verteidigern der katholischen Lehre einmal vor, nach ihnen sei das Christentum ein Accessorium für die fertig dastehende menschliche Natur und könne somit ebenso gut fortbleiben als weiterbestehen, ohne wesentlich die menschliche Natur zu beeinflussen. Er gründete diesen Vorwurf auf die opera supererogatoria, deren Verdienstlichkeit für den Himmel die Kirche festhält. In der Gegenwart ist dieser Vorwurf in die weitesten Volkskreise gedrungen. Wird nach der Beschaffenheit des Zukunftsstaates, als des letzten Endzweckes der Socialdemokratie gefragt, so ist die Antwort, man solle doch den letzten Endzweck, welchen das Christentum verfolgt, zuerst beschreiben. Wozu nütze das Christentum? Was habe es in den langen Jahrhunderten seines Bestehens für einen Einfluſs auf die menschliche Gesellschaft ausgeübt? Welcher Unterschied trenne es, nach dieser Seite hin, von den andern Religionen? Selbst in volkswirtschaftlichen Werken katholischer Autoren wird man viel Theoretisches über Kapitalbildung, Wert der Arbeit, Lohnverhältnisse finden; aber herzlich wenig oder gar nichts Principielles über den wirksamen Einfluſs des Christentums auf die sociale Ordnung. Höchstens weist man auf das katholische Ordenswesen hin und sieht mitleidig auf gewisse Theorieen der

Väter und Kirchenlehrer herab, wenn man auch nicht wagt, sie offen zu verachten.

Sieht das Christentum vom natürlichen Zwecke der menschlichen Natur ab, so sind die eben erwähnten Vorwürfe vollberechtigt und die aufgestellten Fragen gar nicht zu beantworten. Das Christentum ist in diesem Falle etwas Nebensächliches, wenn wir nicht sagen wollen, etwas der menschlichen Natur resp. dem natürlichen Zwecke Feindliches, mag es auch der letzteren eine noch so hohe Bestimmung anbieten. Dies erkennen auch stillschweigend die Anhänger einer sog. „Erhebung der Natur" zu einem höheren Zwecke an, indem sie die Freiheit in Gegensatz stellen zur Gnade, für das Gesetz, welches den Himmel verbürgt, eine nur äufserliche Rechtsquelle, den Willen Gottes, annehmen und in solchem Gesetze gleichfalls einen Feind der Freiheit erblicken. Das Wasser unterliegt darum nicht minder der Gewalt, weil es in überaus hochliegende und schöne Gärten geleitet wird. Hat die menschliche Natur von sich aus einen Zweck und das Christentum hat einen andern, wenn auch unendlich höheren, so läfst das Christentum mit den Kräften, die es in sich enthält, die menschliche Natur beiseite liegen. Diese bleibt mit ihrem Zwecke tot liegen und eine andere, eine „Übernatur" tritt an deren Stelle; denn die Zusammensetzung einer Natur hängt vom Zwecke ab. Ist dieser unmöglich geworden, so ist die entsprechende Natur zwecklos, nutzlos, selbst eine Unmöglichkeit. Dadurch, dafs faules Holz vergoldet und so wieder Gegenstand der Bewunderung wird, dafs also über die Natur des Holzes die des Goldes gelegt erscheint, wird das Holz nicht gesund. Das Gold erscheint nunmehr, nicht mehr die Farbe des Holzes.

Aber so ist nicht das Verhältnis des Christentums zur menschlichen Natur. Es ist das Verhältnis der Natur zur Thätigkeit, des Wesens zu seiner Vollendung, des Vermögens zum Gegenstande. Die menschliche Natur erreicht und kann nur erreichen durch das Christentum den durch ihre Zusammensetzung angezeigten Zweck. Nur das Christentum bietet ihr die nötigen Kräfte behufs der endgültigen Vollendung. In sich selber hat sie

nur die Beziehung zu dieser Vollendung, das naturale desiderium, wie Thomas sagt, aber keinerlei Kraft, sie zu erreichen. Frei ist sie von dieser Kraft und darum kann sie aus sich heraus fallen, und nur derjenige kann sie kräftigen und frei bethätigen, der sie gemacht hat. Deshalb ist das Christentum äufserst notwendig der menschlichen Natur und zumal der glänzendsten natürlichen Äufserung derselben, der socialen Ordnung; es gibt keine Vollendung, keinen Frieden, keine trostreiche Ruhe in der menschlichen Gesellschaft ohne das Christentum. Was das Meer dem Strome ist, der Sonnenschein dem besäeten Felde, die Keimkraft dem Baume, dies ist das Christentum für die menschliche Natur. Es ist nichts Daraufgeklebtes, nichts Gewaltsames, nichts Nebensächliches; sondern wie der Bestand der Natur von ihrem Zwecke abhängt, wie alle ihre Thätigkeit bedingt und geregelt ist durch den Drang nach der ihr entsprechenden Vollendung, so, im selben Mafse, hängt sie von der Kraft ab, die das Christentum d. h. der gottmenschliche Erlöser ihr beut.

b) Der Aquinate wird uns dies jetzt im einzelnen nachweisen und zwar nicht nur, dafs thatsächlich die menschliche Natur immer zum letzten Endzwecke die Anschauung Gottes hatte, sondern dafs sie keinen andern Zweck haben kann. Er schliefst sich dem hl. Augustin in allem an. Wir haben nicht ohne Grund im Beginne dieser Darlegungen auf die Erbsünde als „Sünde der Natur“ hingewiesen, sowie auf das Geheimnis der unbefleckten Empfängnis Mariens, eines der fruchtreichsten Geheimnisse des christlichen Glaubens. Denn durch beide wird dargethan, wie Gott das Menschengeschlecht als ein Ganzes wollte, und zwar nicht blofs insofern alle Menschen dieselbe Natur haben, sondern auch weil alle dem Fleische nach in Adam eins sind. Diesen Willen des Schöpfers drückt die Erbsünde aus, welche auf alle aus Adam, der fleischlichen Zeugung nach, Abstammenden überging, weil alle von Adam eben diese Natur erhielten, die durch und in Adam mit der Schuld beladen war. Und der Schöpfer selbst achtet diese von ihm gewollte Einheit des Menschengeschlechts; denn er legte zum Besten aller in eine einzige Seele alle Gnadenschätze Christi mit ihrer voll erlösenden

Kraft nieder. Maria wurde durch die Gnade Christi so voll und ganz von dem aus Adam geerbten Verderben des Fleisches erlöst, dafs dieses niemals die vernünftige Seele nach sich zog, sondern die Gnade allen Folgen der Erbsünde im einzelnen Menschen zuvorkam, soweit sie auf die Seele sich beziehen. Erbsünde aber und Erlösung durch die Gnade Christi setzen die Urgerechtigkeit oder den Stand der Unschuld voraus. Denn nur weil Gott wollte, dafs alle Menschen, dem Fleische nach, von Adam abstammten und demnach in Adam eins seien, mufsten die Gaben, mit denen er die Natur in Adam im Bereiche der natürlichen Kräfte, über jedes Fordern der Natur hinaus, vollendete, übergehen auf diejenigen, welche diese mit solchen Gaben ausgestattete Natur erbten; und nur deshalb blieb bei allen Menschen in der Natur die Schuld, diese Gaben zu besitzen, nachdem die Sünde Adams dieselben verloren. Nachdem Gott sie der menschlichen Natur in Adam frei gegeben, war die Natur in allen von Adam kommenden Menschen schuldig, sie zu haben.

Wie begründet nun Thomas die Verbindung der Natur und ihrer Kräfte im Urzustande mit der wesentlich die Natur übersteigenden Gnade und sonach mit dem letzten Endzwecke, nämlich der Anschauung Gottes? Er schliefst aus der Schriftstelle: (Eccle. 7, 30) „Gott schuf den Menschen als einen Aufrechten“, dafs der 1. Adam auch in der Gnade geschaffen wurde. Das „Aufrechte“ ist bei Thomas und den Vätern der Stand der Unschuld, die Urgerechtigkeit oder die Vollendung der menschlichen Natur im Bereiche der natürlichen Kräfte, so dafs diese Vollendung mit der natürlichen Fortpflanzung vererbt wird. Aus dieser Vollendung der Natur in ihrem eigensten Bereiche folgt für Thomas mit Notwendigkeit die Anwesenheit der dem Wesen nach übernatürlichen Kraft, der Gnade, in Adam. Also kann, nach Thomas, die Natur, auch soweit nur ihre eigenen Kräfte in Betracht kommen, nicht vollendet sein ohne die Gnade. Dies ist aber gar nicht denkbar, wenn diese Vollendung der Natur, im Bereiche ihrer Kräfte, der letzte Endzweck überhaupt sein könnte. Es bliebe da nämlich eine Kraft, die Gnade, im Menschen zurück,

die wesentlich einem andern höhern Zwecke zugewandt ist, und richtete demnach, bei aller natürlichen Vollendung, den Menschen auf eine weitere Bestimmung.

Doch hören wir den Aquinaten selber (I, qu. 95, art. 1; Übers. Bd. III, S. 509): „Diese Urgerechtigkeit oder Geradheit bestand darin, dafs die Vernunft Gott unterthan war, die niedrigeren Kräfte aber der Vernunft gehorchten und der Körper der Seele folgte. Die erstgenannte Art Unterwürfigkeit nun ist die Ursache sowohl der 2. als auch der 3. Denn so lange die Vernunft Gott unterthan blieb, war ihr das Niedrigere unterworfen. Nun ist es aber offenbar, dafs jene Unterordnung des Körpers und der Sinneskräfte unter die Vernunft nicht von der Natur im Menschen kam; sonst wäre sie nach der Sünde geblieben, da ja auch in den Dämonen die natürlichen Gaben blieben. Also flofs auch die Unterwürfigkeit der Vernunft unter Gott nicht aus der blofsen Natur, sondern aus dem übernatürlichen Geschenke der Gnade, insofern es nicht geschehen kann, dafs die Wirkung mächtiger sei wie die Ursache. Deshalb sagt Augustin: „Nachdem das Gebot übertreten war, verliefs die ersten Menschen die göttliche Gnade und sie schämten sich der Nacktheit ihrer Körper. Ist also, weil sie die Gnade verliefs, die Unterordnung des Fleisches gegenüber der Seele gestört worden, so war auch die Gnade im Menschen die Ursache dieser Unterordnung."

Machen wir uns das Gewicht dieser Worte recht klar. Thomas leitet nicht aus einer gewissen Zukömmlichkeit, aus der Güte Gottes, aus der Notwendigkeit die Sünde zu vermeiden und ähnlichem, die Wahrheit ab, dafs die Menschen in der Gnade, also mit der dem Wesen nach übernatürlichen Kraft, geschaffen wurden; sondern er begründet dies unter Anführung der hl. Schrift, mit metaphysischer Notwendigkeit, d. h. mit dem Satze vom zureichenden Grunde. Die Wirkung ist die: Die Sinne folgten der Vernunft, der Leib dem vernünftigen Geiste; denn dies eben ist das Aufrechtstehen des Menschen, dafs die Vernunft nicht den Sinnen, dem Niederen, nicht dem Leib die Seele dient, sondern umgekehrt das Niedere dem Höheren, die

Sinne dem Verstande, der Verstand Gott dem Herrn als der höchsten Vernunft. Welches ist die Ursache? Weil die Vernunft Gott unterworfen war, folgte ihr der Sinn. Das steht fest. Die Frage ist nun: Genügte die natürliche Kraft der Vernunft, um eine solche Wirkung zu haben, um also stets die Vorherrschaft vor den Sinnen in Anspruch zu nehmen und thatsächlich auszuüben? Durch welche Kraft war die Vernunft Gott unterworfen? Thomas antwortet: „Was an natürlicher Kraft im Menschen sich fand, ist geblieben nach der Sünde.“ Genügt also jetzt diese natürliche Kraft, um den Sinn in vollem Frieden zu beherrschen? Ist jetzt diese natürliche Kraft hinreichend, damit der Leib stets ein gefügiges Werkzeug der Seele sei und niemals ihr Schwierigkeiten bereite? Offenbar nein. Also war im Stande der Urgerechtigkeit diese Kraft ebenfalls nicht genügend, um eine solche Wirkung hervorzubringen. Es bedurfte der übernatürlichen Kraft der Gnade in der vernünftigen Seele als der wirkenden Ursache; nicht aber als ob die Gnade der formale Inhalt der Urgerechtigkeit gewesen wäre. Wenn nun die Gnade im Menschen sein mufs, bereits wegen der Vollendung im natürlichen, der Fortpflanzung zugänglichen Bereiche; so kann unmöglich die menschliche Natur innerhalb der natürlichen Kräfte ihre letzte Vollendung haben, nämlich jene Vollendung, die keiner weiteren und höheren mehr dienen kann.

Oder ist vielleicht die Basis der Beweisführung auf seiten des Aquinaten eine fragliche? Sie ist eine in der Natur der menschlichen Vernunft und der Sinnesthätigkeit ganz augenscheinlich gelegene. Der Gegenstand der vernünftigen und derjenige der Sinnenkenntnis sind derartig, dafs niemals im Bereiche der Natur ein harmonischer Friede verbürgt, niemals also auch nur die natürliche Vollendung, die Unterordnung nämlich aller menschlichen Kräfte unter die Vernunft, erreicht werden kann. Der Gegenstand der Vernunft nämlich ist das Allgemeine, derjenige der Sinne das Einzelne. Sowie der Feldherr, welcher das Terrain als ein gebirgiges im allgemeinen nur kännte, nicht ohne weiteres den Offizieren seine Befehle zu geben vermöchte, die da wissen, wo im einzelnen die Schluchten, die

Bergkegel und gefährlichen Giefsbäche sind; wie er sonach von den Offizieren Vorstellungen annehmen mufs, wenn er etwas befiehlt, was der Beschaffenheit des Bodens im einzelnen nicht entspricht; -- ähnlich verhält es sich mit der Vernunft. Sie ist der Feldherr, weil ihr Blick auf das Allgemeine geht; die Sinne sind die Offiziere, welche das Einzelne vorlegen. Die Vernunft hat wohl ganz selbständig die Kraft, das allgemeine Wesen sich gegenwärtig zu halten; aber dieses Wesen selber erscheint ihr erst, wie in einem vorgehaltenen Buche, in den Phantasiebildern, welche die Einzelheiten nach Farbe, Ton, Geruch, Geschmack, Gefühl, Ausdehnung etc. vorführen. Und selbst wenn sie genau das Wesen erfafst und sich es klar vergegenwärtigt, ist sie noch nicht Herr aller Einzelheiten, die ihm anhaften können; denn niemals erschöpft sie vollauf alle die Einzelheiten, in denen das betreffende Wesen auftreten kann. Immer kann sonach von den Sinnen aus Widerspruch erfolgen, auf Grund dessen die Vernunft genötigt ist, ihren Gegenstand zu revidieren, und wonach der bereits gegebene Befehl zurückgenommen werden mufs. Thomas sagt darum mit Aristoteles sehr richtig, „die Vernunft herrsche über die Sinne, wie ein König über Freie“, die nämlich auch im einzelnen Falle widersprechen können.

Dieses Verhältnis der Vernunft zu den Sinnen beruht in der Natur, nämlich im natürlichen Gegenstande beider Arten von Erkenntnis-Kräften. Es kann demnach, so lange im blofsen Bereiche des Natürlichen die Vermögen in Thätigkeit sind, niemals eine volle richtige Herrschaft der Vernunft über die Sinne eintreten: der einzige rein natürliche Zweck, der gedacht werden kann. Dies ist erst möglich, d. h. die menschliche Vernunft wird erst dann voll und ganz Meister, wenn jene Vernunft ihr Kraft leiht, welche ihrem Wesen nach das Einzelsein, die Einzelexistenz selber ist und der die Sinne, ad nutum, im Augenblick, folgen müssen, weil ihre Kenntnis in dieser Ur-Vernunft eingeschlossen ist wie die Wirkung in der ausreichenden Ursache. Diese Ur-Vernunft aber steht über aller Natur und ihre Kraft ragt deshalb über alle Natur hinaus. Friede im Bereiche der natürlichen Kräfte, ungestörte Unterordnung des Niedrigen unter

das Höhere, die natürliche Vollendung selber also ist, wie die Betrachtung der menschlichen Vernunft und der Sinne ergibt, einzig eine Wirkung übernatürlicher Kraft.

Ganz das Nämliche gilt vom Begehren. Der vernünftige Wille richtet sich auf das Gute im allgemeinen, das Gute im einzelnen ist direkter Gegenstand der Sinne. Oder sagen wir, der Mensch will den Gegenstand der Sinne unter dem Gesichtspunkte des Guten im allgemeinen. Sowie aber das letztere keine besondere Existenz hat, die für sich aufgefafst oder begehrt werden könnte; so tritt der Gegenstand der Sinne, das Einzelne, immer zuerst vor und strebt den ganzen Menschen nach sich zu reifsen, ohne auf die Willensthätigkeit zu warten. Es bedarf der Mühe, der Schulung, der beständigen Wachsamkeit und fortgesetzten Kampfes, um dem vernünftigen Willen den Vorrang zu verschaffen. Und das mufs so bleiben, so lange die natürlichen Kräfte allein thätig sind; denn immer bleibt dann der Gegenstand des Willens das Gute im allgemeinen, der nur gewollt werden kann im Gegenstande der Sinne, im Einzelgute nämlich, worauf die Sinne gerichtet sind. Nur die Kraft jenes Gutes, welches als Einzelexistenz alles Gute dem Wesen nach in sich einschliefst, kann, und zwar über die Natur hinaus, in die Natur des Menschen den Frieden, nämlich den durch keine Mühe gestörten harmonischen Zusammenklang der menschlichen Thätigkeiten und somit die natürliche Vollendung bringen. Die Anwendung auf die sociale Ordnung ist bald gemacht.

d) Wir nehmen steten Bezug auf die verschiedenen Stände der Natur, weil der Gedanke Hartmanns von der Solidarität des ganzen Menschengeschlechts und der damit verbundenen Entwicklung der Sittlichkeit ein völlig richtiger ist. Wir nehmen jedoch, im Unterschiede von Hartmann, der inkonsequent ist, wirklich das gesamte Menschengeschlecht, mag es der Vergangenheit oder der Zukunft angehören, als ein Ganzes und finden thatsächlich das Fortschreiten der Sittlichkeit in der Anlehnung an diese Solidarität, die keinerlei Ausnahme zuläfst, in der Anlehnung nämlich an Jenen, in welchem die Menschheit



und ihre Kräfte wahrhaft von neuem geeint worden zum Heile der Selbständigkeit eines jeden, in der Anlehnung an Denjenigen, von dem Paulus sagt (Apostelg. 17), dafs „in Ihm wird der Erdkreis gerichtet, in dem Manne, in welchem Gott beschlossen hat, Allen den Glauben zu geben, indem Er Ihn von den Toten auferweckte.“

Was wir oben von der Vernunft und den Sinnen im einzelnen Menschen gesagt, das gilt ebenso vom gesellschaftlichen Ganzen, vom Staate. Streit, Mühe und Anstrengung, Gegensatz ist das Ergebnis der natürlichen Kräfte. Diese letzteren können nicht die vollendete sociale Ordnung zur Folge haben, wenn sie getrennt sind von der übernatürlichen Kraft, wie sie Christus bietet und wie im Urzustande sie die aus der Gnade im Menschen fliefsende Urgerechtigkeit geboten hat. Die Natur des Menschen ist stets dieselbe geblieben. Die Erbsünde ist keine abergläubisch-mystische Thatsache; sie ist ein Thor der Erkenntnis und des Segens, wenn sie als das Geheimnis aufgefafst wird, als welches sie der christliche Glaube hinstellt. Die Natur ist nicht durch die Erbsünde zu einer toten geworden, die keinem Leben mehr zugänglich ist, anstatt deren eine „Übernatur“ angenommen werden mufs. Sie ist indessen nicht mehr in ihrem natürlichen Bereiche vollendet, so dafs diese Vollendung mit dem Fleische fortgepflanzt würde; und zwar hat sie nicht mehr diese natürliche Vollendung, durch die ihr der Weg zur letzten Vollendung, zum ewigen Leben, offen stand, auf Grund der von Adam ihr eingeprägten Schuld. Der Unterschied zwischen der menschlichen Natur, wie sie jetzt ist, und derselben Natur, wenn sie im Anfange nicht „aufrecht“, sondern in puris naturalibus geschaffen worden wäre, besteht darin, 1. dafs ihr jetzt die Vollendung im Bereiche der natürlichen Kräfte, nämlich das harmonische Thätigsein aller einzelnen und die damit verbundene Kräftigung einer jeden im besonderen, aus eigener Schuld fehlt; 2. dieser Zustand ist jetzt ein dauernder, so dafs, von der Natur selber aus, die eigene Vollendung und, mit dieser verbunden, die letzte Vollendung nicht mehr erreicht werden kann. Wäre der Mensch nicht durch Gottes reine Güte „aufrecht“ geschaffen worden, also nicht

in der friedlichen Vollendung seiner irdischen Natur und nicht sogleich mit der übernatürlichen Kraft, die ihn mit dem letzten Endzwecke seiner Natur verband, in puris naturalibus also, so würde er für seine Person allein entweder, gekräftigt durch die Gnade, nach Kampf und Streit, nach Mühe und Anstrengung in den Stand des übernatürlichen Lebens und somit in die direkte Anwartschaft auf den Himmel, getreten sein oder er wäre, ebenfalls für sich allein, in den Stand der Sünde gefallen. Die moralische „Solidarität“ des Menschengeschlechts hätte sich nicht bis auf die Einheit in Adam erstreckt.

Letztere Solidarität besteht aber thatsächlich und deshalb kann jetzt die sociale Ordnung nur in der Weise aufrecht gehalten werden, wie sie in Christo von neuem aufgestellt wurde d. h. einzig durch die Thüre der Person hindurch, nicht mehr durch die Thüre der schuldig bleibenden Natur. Und hier liegt der innere Widerspruch aller kommunistischen und ähnlichen Ideen zu allen Zeiten. Von der weitsehenden Vernunft einzelner Personen gehen dieselben aus; die Vorbedingung aber ihrer Durchführung ist die Gesundheit oder der gute Zustand der Natur, wobei selbstverständlich die Initiative der Person unnütz wäre. Denn jeden würde bereits die Natur von selbst zu dergleichen Zuständen, nämlich zum harmonischen Zusammenklang aller Kräfte, führen ohne irgend eine weitere Theorie: die ganze Menschheit würde ein Reich bilden; ihr König würde zugleich unsterblicher Hohe-Priester sein, Adam nämlich; jeder böte alle seine Kraft auf für die Gemeinsamkeit, so dafs Privateigentum nicht notwendig wäre, um gröfsere Sorgfalt zu entwickeln; die Kirche der Menschheit stände auch als Staat da; geistliche Obrigkeit fiele zusammen mit weltlicher. Oder sind es diese Punkte nicht, welche, immer wieder von neuem, die Sehnsucht des Menschen anziehen? Richtet sich nicht auf sie gerade die gesellschaftliche Entwicklung der neueren Zeit, die von Höherem, als die Natur ist, absehen möchte?

Hat aber jemals der thatsächliche Erfolg diesem Streben entsprochen? Ist der Schein heutzutage für einen allmählichen Erfolg? Die Vernunft allein soll ausgebildet werden; zahllose

Schulen sollen dem Menschen von Kind an begreiflich machen, wie er sich für das Ganze aufopfern, wie er durch die Kenntnis von entsprechenden Grundsätzen die entgegenstehenden Neigungen und Leidenschaften bekämpfen soll; genau soll der Mensch wissen, was Tugend sei, und sie dem entsprechend ausüben! Und was zeigen die Thatsachen? Wo der Vernunft kein anderer höherer Einfluſs zur Seite steht, herrscht einzig und ohne Schranken der Eigennutz, die Sinnenlust, die rohe Gewalt, nicht aber die Vernunft. Unordnung, Aufwiegelei gegen alle staatliche Ordnung ist die Folge, nicht der Friede und der harmonische Zusammenklang aller menschlichen Kräfte. Die Gewalten der Natur sollen der Vernunft des Menschen gehorchen, und wer könnte es leugnen, daſs der Menschengeist auf diesem Gebiete groſse Fortschritte gemacht hat! Aber ist dadurch der Gegensatz der Nationen ausgeglichen und vielmehr das Gute im Charakter einer jeden in den Dienst des Guten im Charakter der andern gestellt? Feindlicher, eifersüchtiger wie je stehen sie sich gegenüber und die Beherrschung der Naturgewalten dient an erster Stelle der Kunst des Vernichtens. Ja, diese Naturgewalten selber sind eben dadurch, daſs sie mehr gesammelt worden, desto bereitwilliger und geeigneter, um in einem Augenblicke umfangreicher zu schaden wie vorher in Stunden und Tagen oder überhaupt.

Dem Menschen drängt sich eine Thatsache mit Gewalt auf, welche er nun einmal nicht anerkennen will. Dies ist ja vollständig richtig, daſs die Vernunft von Natur die hauptsächliche leitende Kraft im Menschen ist und danach ihre Ausbildung an erster Stelle steht. Auch das ist richtig, daſs dem geistigen Element von Natur unterworfen ist der bloſse Stoff. Aber wenn nur diese Natur **gesund** wäre! Sie war einmal gesund. Damals, im goldenen Zeitalter, das in der Erinnerung oder Ahnung der Menschheit stets haften blieb, da hätte die stoffliche Naturgewalt nie die Werke des Menschen zertrümmert; etwas zu wissen, hätte genügt, um auch danach zu handeln; die Natur selber in den Menschen würde zur ruhigen, stillen Über- und Unterordnung, welche zu einem staatlichen Ganzen gehört, je

nach den verschiedenen geistigen Gaben, bestimmt haben; keine Mühe hätte es dem Kinde gekostet, zu lernen; die Kräfte des Menschen wären so gewesen und hätten so gewirkt wie jetzt, aber ohne Störung, ohne einseitiges Überwiegen der einen, friedlich geeint je nach der verschiedenen wesentlichen Beschaffenheit (vgl. Th. s. th. I, qu. 96; Übers. III, S. 514). Diese Vollendung im natürlichen Bereiche aber konnte nimmer von der Natur kommen. Es gibt unter den natürlichen Kräften keine, die da bedingungslos alle insgesamt umfafste. Wir haben gesehen, wie die höchsten unter ihnen, der Sinn und die Vernunft, sich ergänzend zu einander verhalten, wie aber weder die Vernunft noch der Sinn für sich allein absolut zu herrschen vermag und wie beide zusammen wieder in notwendigem Zusammenhange stehen mit der Aufsenwelt, soweit es auf die Thätigkeit ankommt. Nur von der übernatürlichen Kraft, von der unmittelbar einwirkenden Kraft jenes Seins, dessen Einzelexistenz selber allgemeines Wesen ist, das sonach alles Sein in sich einschliefst und von dem als der wirkenden Ursache alles Sein absolut abhängt, nur von dieser Kraft im Menschen konnte, ohne dafs eine natürliche Kraft es zu fordern oder zu veranlassen vermochte, die ungestört vollendete, wahrhaft sociale, d. h. Stoff und Geist, Aufsen- und Innenwelt zu einem einzigen gesellschaftlichen Ganzen verbindende Ordnung kommen.

In ihrer Wirkung tritt somit die Gnade in die Natur notwendig mit ein; soll anders diese Natur, auch nur nach der den natürlichen Kräften entsprechenden Vollendung, frei streben. Diese Thatsache will die moderne Zeit, der sog. Naturalismus, nicht anerkennen. Und darum kann nur das Gegenteil von dem Erstrebten das Ergebnis sein. Denn die Thatsache existiert, und wer gegen die Mauer rennt, stöfst sich wohl selbst den Kopf ein, aber zertrümmert nicht die Mauer. Oder spricht nicht für unsere Darlegung die Erfahrung der ganzen Weltgeschichte? Und mögen Philosophen wie Plato, Staatsmänner wie Thomas Morus, geniale Köpfe wie Proudhon sich an die Spitze stellen und im Kommunismus, Socialismus und Ähnlichem das Ideal der socialen Ordnung sehen; ihre Vernunft sagt ihnen die

Wahrheit; gewifs, so und nicht anders müfste die menschliche Gesellschaft beschaffen sein, wenn sie ungestörter Ruhe und Ordnung geniefsen soll! Aber die Thatsache ist gegen sie; ihr Ideal ist eine „Utopie". Der Krieg bleibt eine sociale Einrichtung. Warum? Die Natur kann, in ihrem eigensten Bereiche, ihre Vollendung von keiner unter ihren Kräften empfangen; denn es gibt unter ihnen keine, welche alle insgesamt in ihrer Hand zusammenhielte. Sie hat sich in Adam von jener Kraft freiwillig abgewandt, welche allein sie zusammenhalten konnte; und nun ist sie nicht einmal mehr, für sich allein, ein taugliches Werkzeug für die sociale Ordnung, sondern erzielt, je mehr ihre Kräfte ausgebildet werden, ein desto entgegengesetzteres Resultat. Das erkennen, ohne sich dessen bewufst zu sein, auch jene grofsen Talente und die ganze sociale Strömung von heutzutage selber thatsächlich an. Sie alle ziehen bei ihren kommunistischen Systemen den Zwang in ihre Berechnung; „wollen die Menschen im socialistischen Zukunftsstaate nicht arbeiten, so wird der Hunger sie zwingen", sagte neulich Bebel im Reichstage. Kann es denn etwas Besseres im Bereiche der Natur geben, als was die Vertreter dieser Richtungen anbieten: Unmöglichkeit des Krieges, stete Zufriedenheit, Überflufs in allem etc.? Wer kann da widersprechen, wenn er eine gesunde Natur hat, die nämlich thatsächlich nach der Vollendung strebt, wie die Vernunft sie zeigt? Aber eben die Natur des Menschen ist, mit Rücksicht auf alle natürlichen Kräfte, unheilbar krank. Deshalb stellen, unbewufst, alle diese Systeme den Zwang in ihre Rechnung ein und treten dadurch in den offenbarsten Widerspruch mit sich selbst und mit der Natur: Sie wollen die Vollendung der menschlichen Natur und möchten dieselbe bewerkstelligen, indem sie gegen deren vollendetste Kraft, die Freiheit, sich wenden oder vielmehr sie, soweit es auf die Äufserung ankommt, vernichten. Sie regen die Massen auf mit dem Worte „Freiheit" und in der That können sie nur durch den bittersten Zwang zu ihrem Zwecke gelangen.

Man mag hinsehen, wohin man will, es gibt jetzt, nach der Sünde, nur eine Macht, welche der Natur ihre Freiheit wahrt,

nachdem diese sich selbst zur Sklavin gemacht, und welche sie befähigen kann, mitzuwirken zu ihrer Vollendung: dies ist die Macht der zweiten Person in der Gottheit, die da Mensch geworden ist, um zuerst dem einzelnen Menschen, trotz der Untauglichkeit seiner menschlichen Natur, den Zugang zu seiner letzten Vollendung in der Anschauung Gottes zu eröffnen und vermittels dieser Vollendung auch seiner irdischen Natur die Herrlichkeit zu bringen. Die Kraft der gottmenschlichen Person ist an die Stelle der früheren Unschuld oder Urgerechtigkeit getreten und dringt noch tiefer in die Natur selber ein wie jene; denn an ihr ist es, bevor sie vollendet, noch zu heilen. An die Stelle der Gesundheit der Natur ist die frei persönliche Liebe in Christo getreten, die, weil ausfliefsend von der alles in sich fassenden Liebe des allgewaltigen Wortes, nun auch geeignet ist, das Ganze und die ihm zukömmliche Ordnung wiederherzustellen.

DIE POTENTIA OBEDIENTIALIS DER KREATUREN.

VON FR. GUNDISALV FELDNER,

Mag. S. Theol. Ord. Praed.

VII. Die gehorsame Potenz besteht nicht in einer Thätigkeit.

Da die verschiedenen, vorhin genannten Theorieen über die gehorsame Potenz unmöglich alle auf Richtigkeit Anspruch haben können, so müssen wir zu der Untersuchung schreiten, welche von allen diesen Ansichten der Wahrheit entspricht. Die Behauptung, die gehorsame Potenz, die Empfänglichkeit für die Güter der übernatürlichen Ordnung, bestehe in dem natürlichen Akte, nämlich in dem actus intellectivus elicitus, ist so unphilosophisch als nur möglich. Ebenso widersinnig ist es, eine derartige Anschauung dem hl. Thomas auf Rechnung zu schreiben.

Und in der That! Wie sucht man die Sache zu erklären? In dem Augenblicke, wo der übernatürliche Einfluſs oder die Gnadenwirkung den Geist des Menschen zum erstenmale berührt — wenigstens bei den Erwachsenen —, wird der actus imperfectus nicht aufgehoben, nicht unterdrückt, sondern erhoben, verstärkt, vervollkommnet; der actus imperfectus wird zum actus perfectus, completus, adaequatus. (Dr. Kranich: a. a. O. S. 67. 70.)

Diese Auffassung nun müssen wir als eine durchaus unphilosophische bezeichnen. Denn der übernatürliche Einfluſs, die Gnadenwirkung, verhält sich wie der Akt, und der actus imperfectus, der actus intellectivus elicitus, wie die Potenz. Der Grundsatz, daſs das Aufzunehmende in dem Verhältnisse eines Aktes, das Aufnehmende hingegen in dem Verhältnisse einer Potenz stehe, ist ohne allen Zweifel richtig. Seine Wahrheit muſs in unserm Falle umsomehr zugegeben werden, als der vorhingenannte actus imperfectus ausdrücklich als potentia obedientialis betrachtet wird. Dieser Akt selber, der folglich als natürlicher Akt schon besteht, wird unmittelbar erhoben, verstärkt, vervollkommnet; aus diesem bereits vorhandenen, unvollkommenen Akt wird ein vollkommener. Allein dies ist ein Ding der Unmöglichkeit. Diese Theorie stimmt im Grunde genommen genau überein mit einer Ansicht des Magisters der Sentenzen in einer speciellen Frage. Vernehmen wir hierüber den hl. Thomas. „Einige Autoren vertraten die Anschauung, die Liebe in uns, womit wir Gott und den Ebenmenschen lieben, wäre nichts anderes als der hl. Geist, wie aus dem Meister der Sentenzen lib. I. d. 17 zu ersehen ist.“ Um diese Ansicht genau zu verstehen, muſs beachtet werden, daſs der Akt der Liebe, womit wir Gott und den Menschen lieben, nach dem Magister in uns etwas Geschaffenes ausmacht, gleichwie es die Akte der übrigen Tugenden sind. Allein der Magister fand den Unterschied zwischen dem Akte der Liebe und den der andern Tugenden darin, daſs der hl. Geist die Seele zu den Akten der andern Tugenden mittelst gewisser Habitus bewegt, die wir Tugenden nennen, während die Seele zu dem Akte der Liebe

unmittelbar durch sich selber, ohne Habitus bewegt wird. Nicht der hl. Geist selber bildet diesen Akt der Liebe in uns; eine derartige Annahme wäre lächerlich. Aber der hl. Geist bewegt den Willen durch sich selber, nicht durch einen Habitus. Gott bringt also diesen Akt in uns nicht vermittelst eines Habitus hervor. (Quaest. disp. de charit. a. 1.)

Was sagt nun der englische Lehrer zu dieser Ansicht des Meisters der Sentenzen? Die Lehre des Magisters ist unmöglich haltbar. Ein Akt, der alle und jede Fähigkeit der Natur des Menschen übersteigt, ist nur dann für den Menschen ein freigewollter, wenn der menschlichen Natur etwas Innerliches, das den Willen vervollkommnet, beigefügt wird. Der Akt mufs von dem in dieser Art vervollkommneten innern Princip ausgehen. Geht demnach der Akt der Liebe im Menschen nicht aus einem innern, zu der natürlichen Potenz hinzugefügten Habitus, sondern ausschliefslich aus der Bewegung des hl. Geistes hervor, so folgt ein zweifaches, nämlich: dafs entweder der Akt der Liebe kein freiwilliger ist, eine Behauptung, die einen Widerspruch enthält, indem lieben soviel bedeutet als wollen; oder es folgt, dafs dieser Akt die Fähigkeit der Natur nicht überragt, eine Lehre, die häretisch ist. Nun aber ist der Akt der Liebe ein freigewollter. Überdies ist er ein verdienstlicher, was nur sein kann, wenn er nicht ausschliefslich von einem äufserlich bewegenden Princip, sondern von einer innern Form herstammt. Das Agens mufs gemäfs seiner innern Form diesen Akt setzen, somit einen Habitus in sich besitzen, der das formelle Princip dieses Aktes bildet. Das Übernatürliche kommt demnach nicht von aufsen, sondern von innen zu dem Akte hinzu.

Wenden wir nun das soeben Gesagte auf unsern Gegenstand an. Bildet der actus elicitus des Verstandes und Willens die potentia obedientialis für die Güter der Übernatur, so mufs dieser Akt selber unmittelbar von der Gnade berührt, erhoben, vervollkommnet werden. Die Potenz mufs offenbar dort sein, wo sich der ihr entsprechende Akt befindet, weil sie den Akt in sich aufnimmt. Nun bestreitet der englische Lehrer

ganz entschieden, dafs es einen übernatürlichen Akt geben könne, der nicht von einem innern, formellen, übernatürlichen Princip ausgehe. Nie und nimmer kann ein natürlicher Akt unmittelbar in sich selber erhoben, verklärt, vervollkommnet, aus einem actus imperfectus ein actus perfectus, completus, adaequatus werden, ohne dafs er aufhörte entweder ein freigewollter, oder ein übernatürlicher zu sein. Wir bestreiten also in keiner Weise die Möglichkeit, dafs Gott einen natürlichen Akt des Verstandes und Willens erheben, verstärken, vervollkommnen, aus diesem actus imperfectus, incompletus und inadaequatus einen actus perfectus, completus et adaequatus machen könne. Die innere Möglichkeit ist ja ohne Zweifel vorhanden. Der Akt selber besitzt eine potentia obedientialis. Was der Mensch zustande bringt, das vermag sicher auch Gott selber. Nun aber kann der Mensch einen Akt setzen, der physisch der Natur angehört und doch übernatürlicher Ordnung ist. Allein dem Menschen gelingt dies nur dann, wenn er neben den natürlichen Fähigkeiten noch eine übernatürliche Form in sich hat, die das innere formelle Princip des Aktes bildet, insofern derselbe der übernatürlichen Ordnung angehört. Dies alles liegt nun auch in der Macht Gottes. Gott kann aber noch mehr thun. Er könnte einen übernatürlichen Akt bewirken, der nicht aus einer innern Form, als dem Princip des Aktes, hervorgeht. Der Allmacht Gottes würde das nicht schwer fallen, und ein innerer Widerspruch ist an und für sich nicht vorhanden. Allein ein innerer Widerspruch würde sich sofort einstellen, wollte jemand behaupten, der also hervorgebrachte Akt wäre ein Akt des Menschen, d. h. ein vom Menschen selbst gewollter, und zugleich ein übernatürlicher. Sicut enim naturales actiones et motus a quodam principio intrinseco procedunt, quod est natura; ita et actiones voluntariae oportet quod a principio intrinseco procedant. Nam sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus appetitus naturalis nominatur, ita in rationalibus inclinatio apprehensionem intellectus sequens, actus voluntatis est. Possibile autem est quod res naturalis ab aliquo exteriori agente

ad aliquid moveatur non a principio intrinseco, puta cum lapis projicitur sursum. Sed quod talis motus vel actio non a principio intrinseco procedens, naturalis sit, hoc omnino est impossibile, quia in se contradictionem implicat. Unde, cum contradictoria esse simul non subsit divinae potentiae, nec hoc a Deo fieri potest, ut motus lapidis sursum, qui non est a principio intrinseco, sit ei naturalis. Potest quidem lapidi dare virtutem, ex qua sicut ex principio extrinseco sursum naturaliter moveatur, non autem ut motus iste sit ei naturalis, nisi ei aliqua natura detur. Et similiter hoc non potest divinitus fieri, ut aliquis motus hominis, vel interior, vel exterior qui sit a principio extrinseco, sit voluntarius ... Actus igitur qui excedit totam facultatem natûrae humanae non potest esse homini voluntarius, nisi superaddatur naturae humanae aliquid intrinsecum voluntatem perficiens. S. Th. de Charit. a. 1.

Soll demnach der natürliche Akt wirklich in der angegebenen Weise vervollkommnet, erhoben und verstärkt werden, und zugleich noch ein freiwilliger sein und bleiben, so mufs er aus der Gnade, also aus einem übernatürlichen mitgeteilten Habitus, als seinem innern formellen Princip hervorgehen. Allein dann ist nicht dieser Akt die potentia obedientialis für die Güter der Übernatur, sondern dasjenige, in welchem sich die Gnade oder der übernatürliche Habitus befindet. Die Potenz mufs dort sein, wo der Habitus ist. Dieser aber ruht nicht im Akte, sondern in der Potenz, in dem Vermögen. Der Akt ist deshalb ein vollkommener, kompleter, adäquater, weil das innere formelle Princip, die Gnade oder Tugend, der übernatürlichen Ordnung angehört. Der Akt selber wird somit in keiner Weise von aufsen unmittelbar erhoben, verstärkt und vervollkommnet. Es ist ganz und gar unrichtig, dafs aus ihm, als dem actus imperfectus, je ein actus perfectus, completus, adaequatus werde. Entweder ist das innere formelle Princip des Aktes ein natürliches, und dann bleibt auch der daraus hervorkommende Akt ein natürlicher, wird er durchaus kein übernatürlicher; oder das genannte Princip ist ein übernatürliches, und dann gehört der Akt eben auf Grund dieses Princips,

welches dem Akte selber eine übernatürliche Form mitteilt, gleichfalls der Übernatur bereits an. Folglich wird nicht der Akt selber in sich von aufsen her von der Gnade vervollkommnet, zu einem adäquaten gemacht. Daraus ergibt sich aber dann die reine Unmöglichkeit, dafs dieser natürliche Akt in der von Dr. Kranich angegebenen Weise die potentia obedientialis für die Güter der Übernatur bilden könne. Vielmehr wird dasjenige die potentia obedientialis sein müssen, was in der Wirklichkeit erhoben, verstärkt und vervollkommnet wird. Dies aber trifft bei der Natur und den Fähigkeiten oder Potenzen zu. Darum fordert der englische Lehrer zu dem Zwecke, dafs der Akt ein übernatürlicher und zugleich noch freier sei, einen habitus naturae humanae superadditus. Der Akt selber wird ein übernatürlicher durch die vom innern, übernatürlichen Princip mitgeteilte Form. Omne agens agit sibi simile.

Es ist richtig, dafs nicht jeder Akt aus einem habitus, als seinem innern formellen Princip, heraustritt. Die sogenannte aktuelle Gnade kann den Menschen auch im Zustande der Sünde zu einem Akte bewegen, der nicht die Gnade als habitus zu seiner Voraussetzung hat. Allein in diesem Falle wirkt Gott dadurch bewegend auf den Willen ein, dafs er ihm eine übernatürliche Form per modum transeuntis oder intentionis mitteilt. Darin besteht, wie bekannt sein dürfte, überhaupt das Wesen der Bewegung. Diese vorübergehend mitgeteilte Form bildet aber auch in diesem Falle das innere formelle Princip des Aktes in demjenigen, der die gratia habitualis noch nicht besitzt.

Noch aus einem andern Grunde müssen wir die Theorie, dafs der schon existierende Akt selber in sich erhoben, verstärkt, vervollkommnet werde, als unrichtig abweisen. Wäre dieses thatsächlich der Fall, so befände er sich in der Potenz zu der Gnade, zu den übernatürlichen Gütern. In sich selber kann ein Akt nur dadurch eine Vervollkommnung erfahren, dafs er etwas in sich aufnimmt. Dies setzt aber voraus, dafs er sich im Zustande der Potenz befinde, anderenfalls könnte er

nicht etwas aufnehmen. Allein ein Akt, eine Thätigkeit, ist gar nicht mehr in der Potenz, um irgend etwas aufzunehmen. Es liegt im innersten Wesen einer Thätigkeit selber die letzte Vollkommenheit des Agens auszumachen. Der englische Lehrer kennt nur zwei Akte als Vollkommenheit der Kreaturen: die Form und die Thätigkeit. Wohl unterscheidet er von diesen beiden das Dasein oder die Existenz. Da aber die Existenz die Wesenheit vollendet, indem sie dieselbe aufser ihre Ursachen setzt, so gehört sie reduktiv in die Kategorie der Substanz. Daher spricht S. Thomas meistens nur von zwei Akten: von der Form, und in diese Kategorie mufs auch das Dasein eingereiht werden, und von der Thätigkeit. Duplex est rei perfectio: prima et secunda. Prima quidem perfectio est, secundum quod res in sua substantia est perfecta. Quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est finis. Finis autem vel est operatio, sicut finis citharistae est citharizare; vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur, sicut finis aedificatoris est domus, quam aedificando facit. S. Thom. Summ. theol. 1. p. q. 73. a. 1. Vgl. de veritate q. 1. a. 10 ad 3 in contr. — Duplex est creaturae actus: sc. primus et secundus. Primus autem est forma, et esse quod forma dat, quorum forma dicitur primo primus, et esse secundo primus. Secundus autem actus est operatio. S. Thom. de veritate q. 5. a. 8. obj. 10.

Nun bildet aber der zweite Akt oder die Thätigkeit für jede Kreatur die letzte Vollendung. Sobald ein Ding thätig ist, und durch eben diese Thätigkeit wird es vollkommen, in jeder Weise komplet. Folglich kann nicht die Thätigkeit selber in sich, noch in der Potenz zu einem andern sein. So wenig das Dasein noch etwas anderes aufzunehmen in der Lage ist, ebensowenig kann der zweite Akt, die Thätigkeit, noch etwas aufnehmen. Beide sind nicht abermals noch in der Potenz. Darum ist es durchaus nicht richtig, dafs die potentia obedientialis der Kreaturen in der Thätigkeit derselben bestehe, einen natürlichen Akt bilde. Der englische Lehrer sagt in der früher angezogenen Stelle gegen den Magister der Sentenzen nicht ohne

tiefe Begründung, die Natur des Menschen müsse durch einen mitgeteilten Habitus erhöht und vervollkommnet werden. Der Akt wird nicht unmittelbar durch Gott, sondern durch die Gnade, diesen Habitus, also von innen heraus ein übernatürlicher.

Man wende nicht ein, dafs die Sache bei dem Meister der Sentenzen, und in unserer Theorie denn doch ganz anders liege. Dort werde behauptet, dafs der übernatürliche Akt selber unmittelbar von Gott gewirkt werde. Von einem natürlichen Akte sei da überhaupt keine Rede. Hier aber werde gelehrt, dafs der natürliche Akt von dem Menschen selber stamme und die notwendige Voraussetzung bilde für den übernatürlichen, indem Gott den natürlichen Akt selber zu einem übernatürlichen mache, auf den Standpunkt der Übernatur erhebe. — Dieser Einwand hat keine Geltung, denn es handelt sich doch im einen, wie im andern Falle darum, nachzuweisen, auf welche Art ein übernatürlicher Akt zustande komme, die Übernatur in die Natur eingreife. Wird nun dieses Verhältnis in der Weise dargestellt, dafs die Übernatur auf dem natürlichen Akte sich aufbaue, so mufs dargethan werden, wie dies geschehen könne. Der hl. Thomas nun kennt blofs einen einzigen Weg, der in dieser Art zum Ziele führt. Und dieser Weg geht dahin, dafs Gott die Natur durch die Gnade, und die natürlichen Potenzen durch die eingegossenen Tugenden erhebt, verstärkt und vervollkommnet, indem er dem Menschen Habitus oder Formen mitteilt. Die Habitus bilden dann das innere formelle Princip des Aktes, der Thätigkeit. Weil dieses Princip ein übernatürliches ist, deshalb gehört auch der daraus hervorgehende Akt der Übernatur an. Es ist nun allerdings richtig, dafs Gott den Akt selber erheben, übernatürlich machen könnte. Denn jeder Akt des Menschen ist etwas Geschaffenes, und jedes Geschöpf besitzt Gott gegenüber eine potentia obedientialis, gehorcht somit Gott, seinem Schöpfer. Allein, bemerkt der englische Lehrer gegen den Meister der Sentenzen, in diesem Falle wäre der Akt nicht ein freiwilliger mit Bezug auf die Übernatur.

Geht der Akt nicht von einem innern Princip aus, so ist er kein freigewollter. In unserm Falle aber käme dieser Akt mit Rücksicht auf seine Übernatur nicht von einem innern formellen Princip, von einem übernatürlichen Habitus, sondern würde unmittelbar von Gott auf den Standpunkt der Übernatur erhoben. Folglich entbehrte er als ein übernatürlicher Akt der Eigenschaft eines freigewollten Aktes. Somit besteht die gehorsame Potenz der Kreaturen nicht in deren Thätigkeit.

Da wirft sich nun von selbst eine Schwierigkeit auf. Nach der ausdrücklichen Lehre des hl. Thomas besitzt jede Kreatur die potentia obedientialis. Dieser actus imperfectus aber ist offenbar etwas Geschaffenes. Folglich mufs auch er eine gehorsame Potenz haben, wie jede andere Kreatur.

Wir stellen durchaus nicht in Abrede, dafs der genannte actus imperfectus sich des Besitzes einer potentia obedientialis erfreue. Was wir ernstlich bestreiten müssen, das ist die Art und Weise, wie man diesem Akte eine gehorsame Potenz zuschreiben will. Es wurde bereits früher hervorgehoben, dafs Gott den Akt selber erheben, verstärken, vervollkommnen könnte. Damit ist offen zugegeben, dafs sich in diesem Akte ebenfalls eine potentia obedientialis vorfindet. Dieser Akt gehorcht Gott ebenso gut, wie irgend ein anderes Geschöpf. Dazu kommt auch noch ein anderer Umstand, der das Vorhandensein der gehorsamen Potenz auf das zutreffendste beweist. Der natürliche, physische Akt, welcher aus den Potenzen, aus dem Verstande und Willen, und zugleich aus der mitgeteilten übernatürlichen Form hervorgeht, ist selber ein übernatürlicher. Um dies sein zu können, mufs er ohne allen Zweifel eine potentia obedientialis haben. Denn die Übernatur knüpft an die gehorsame Potenz an, wird von dieser innerlich aufgenommen. Dafs somit der Verstands- und Willensakt des Menschen gleichfalls eine potentia obedientialis habe, steht gar nicht in Frage. Allein, es ist etwas ganz anderes zu sagen, dieser Akt habe eine gehorsame Potenz; und, er selber bilde diese Potenz; das innerste Wesen der potentia obedientialis

liege in diesem natürlichen Akte. Ersteres ist vollkommen richtig, letzteres dagegen ganz und gar falsch. Ebenso gebricht es der Behauptung, dafs dieser Akt selber unmittelbar erhoben, verstärkt und vervollkommnet, dafs aus diesem actus imperfectus unmittelbar ein actus perfectus, d. h. ein übernatürlicher werde, unbedingt an Wahrheit. Der Übernatur gehört dieser Akt aus dem Grunde an, weil er aus der Gnade, diesem innern formellen Princip, herauskommt, somit auch die Eigenschaften dieses übernatürlichen Princips teilt. Lassen wir dagegen diesen Akt nur aus den natürlichen Principien des Menschen hervorgehen, so wird es ein natürlicher Akt, ein actus imperfectus im Sinne des Dr. Kranich, sein und bleiben. Gott erhebt, verstärkt und vervollkommnet diesen Akt dann nicht, er macht aus ihm keineswegs dann erst einen actus perfectus, completus et adaequatus. Dazu hat er keine gehorsame Potenz, weil darin, wie S. Thomas sagt, ein Widerspruch enthalten ist.

Es erweist sich demnach als ein Ding der Unmöglichkeit, dafs die potentia obedientialis des Menschen ihrem Wesen nach in diesem actus imperfectus elicitus des Verstandes und Willens bestehe. Diese Theorie hat übrigens mit der potentia obedientialis gar nichts zu thun. Gott erhebt den Akt, also hat dieser Akt eine potentia obedientialis. Dieser Akt ist von der Gnade informiert; folglich hat er eine potentia obedientialis. Was ist aber diese potentia obedientialis im Akte? Etwa abermals ein Akt? Dann hätten wir einen Akt in dem andern. Oder ist es eine positive, reale, natürliche Potenz? Dann wäre diese genannte Potenz in einem Akte. Das sind nun lauter Widersprüche. Somit sagt uns die Theorie des Autors, falls sie richtig ist, höchstens, was das Substrat für die Übernatur, kein Wort dagegen, was die potentia obedientialis dieses Substrates ist. Dafs das Substrat etwas Positives, Reales, Natürliches bilde, bedarf keines Beweises, denn die Übernatur wird keineswegs in dem Nichts aufgenommen. Allein damit ist nicht erklärt, was die potentia obedientialis dieses Positiven, Realen, Natürlichen sei. Die ganze Frage wird einfach gar nicht verstanden.

VIII. Die gehorsame Potenz besteht nicht in der Potentia in actu, oder in der sogenannten aktiven Potenz.

Unter der Potenz in actu verstehen wir die natürlichen Fähigkeiten, also Qualitäten, in jenem Zustande, aus welchem unmittelbar die Thätigkeit erfolgt. Die Thätigkeit der Kreaturen ist etwas vom Agens Heraustretendes und stets mit einer Bewegung verbunden. Actio secundum quod est praedicamentum dicit aliquid fluens ab agente, et cum motu. S. Thom. I. Sent. d. 8. q. 4. a. 3. ad 3. — Actio alicujus, etiamsi sit ejus ut instrumenti, oportet ut ab ejus potentia egrediatur. Quaest. disp. de potentia. q. 4. a. 3. Nun kann aber eine Thätigkeit nicht so ohne weiters aus der Potenz hervorgehen, denn die Fähigkeiten der Kreaturen sind von Natur aus reine Potenzen, somit unbestimmt. Aus einem unbestimmten Agens aber tritt keine Thätigkeit heraus. Diese reine Potenz mufs vielmehr vorerst durch eine Form bestimmt werden. Opus determinatum non progreditur nisi a determinato agente. Et inde est, quod illud quod est tantum in potentia, non agit, quia se habet indeterminate ad multa. Sed forma, quae est determinans potentiam materiae principium actionis dicitur. S. Thom. I. Sent. d. 45. q. 1. a. 3. Die Fähigkeiten der Geschöpfe nennen wir, sobald sie diese vorübergehende Form besitzen, Potenzen in actu. Befindet sich ein Geschöpf in diesem Zustande, so sagen wir von ihm, es sei ein Agens in actu. Die Thätigkeit selber ist nicht sachlich eins und dasselbe mit dieser potentia in actu, weil sie ja aus dieser Potenz herausfliefst, wie der englische Lehrer früher bemerkt hat; aber sie folgt unmittelbar auf diesen Zustand der Potenz und ist nicht der Zeit, sondern nur der Natur nach später als die Potenz in diesem Zustande. Auch wird die Potenz nicht durch die Thätigkeit, sondern, wie wir gehört haben, durch eine Form in diesen Zustand versetzt oder potentia in actu. Die Potenz mufs der Natur nach früher durch etwas bestimmt werden, damit aus ihr eine bestimmte Thätigkeit heraustrete, denn eine unbestimmte Thätigkeit gibt es überhaupt nicht.

Nun fragt es sich, ob wir uns die Potenzen der Kreaturen in diesem Zustande denken müssen, um von ihnen behaupten zu können, sie seien die gehorsame Potenz für die Güter der Übernatur. Mit andern Worten: besteht die potentia obedientialis der Kreaturen in deren Potenzen in actu? Müssen diese Potenzen wenigstens der Natur nach früher durch eine Form in actu versetzt werden, eine Form erhalten, damit sie empfänglich sind für die Güter der Übernatur? Besteht die genannte Empfänglichkeit ihrem Wesen nach in diesem Zustande?

Wir müssen diese Frage unbedingt verneinen. Aus der Potenz in actu geht unmittelbar, und nur der Natur nach später, die Thätigkeit selber hervor. Die Potenz ist somit in diesem Zustande gebend, mitteilend, hervorbringend, nicht aber empfangend und aufnehmend. Die Thätigkeit bildet ja eine Wirkung der aktiven Potenz oder der potentia in actu. Darum hören wir den hl. Thomas beständig sagen, ein jedes Ding sei insofern thätig, als es sich in actu befindet. Ebenso besteht nach der Lehre des Doctor Angelicus die Thätigkeit in nichts anderem als darin, dafs ein Wesen sich selber oder seine Ähnlichkeit einem andern mitteilt. Noch genauer bestimmt der englische Lehrer die Thätigkeit, wenn er sagt, dieselbe bestehe darin, dafs ein Ding dem andern dasjenige mitteilt, wodurch es selber in actu ist. Natura cujuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud, per quod agens est actu. S. Thom. Quaest. disp. de potentia. q. 2. a. 1. In actu aber befindet sich ein jedes Ding, wie wir früher gehört haben, durch eine Form. Daraus ist klar, dafs die potentia in actu gibt, nicht aber empfängt. Allein im Wesen der potentia obedientialis liegt das Nehmen, das Empfangen, nicht das Geben. Eben darum heifst sie Empfänglichkeit, Fähigkeit, die Güter der Übernatur aufzunehmen. In der Potenz in actu oder in der aktiven Potenz, wie man in ganz und gar unrichtiger Weise jetzt zu sagen beliebt, kann somit das Wesen der gehorsamen Potenz nicht gesucht werden. Denn unmöglich kann ein und

dasselbe zugleich empfangen und geben, aufnehmen und mitteilen. Es mufs unbedingt zuerst empfangen und aufnehmen, dann vermag es auch das, was es selber besitzt, andern mitzuteilen. Liegt doch schon darin ein heller Widerspruch, dafs man die Potenz in actu, im Sinne der Verteidiger der aktiven gehorsamen Potenz, diese gehorsame Potenz eine aktive Empfänglichkeit nennt. Der Begriff „aktiv" hebt den Begriff „empfänglich" regelrecht auf. Denn die Empfänglichkeit bedeutet nichts anderes als die Fähigkeit, von einem andern etwas zu erhalten und in sich aufzunehmen. Sie schliefst somit ihrem innersten Wesen nach ein Leiden, ein Passivsein in sich. Das gerade Gegenteil trifft bei der aktiven Potenz zu. Diese besagt die Fähigkeit, etwas anderes thatsächlich hervorzubringen, diese bedeutet jenen vollkommenen Zustand der Kreatur, aus welchem unfehlbar eine Wirkung, die Thätigkeit hervorgeht. Darum liegt in ihrem Begriffe ein Thun, die Aktivität.

Daraus folgt mit aller Bestimmtheit, dafs das eigentliche Wesen der gehorsamen Potenz nicht in der Potenz in actu, in der sogenannten aktiven Potenz bestehen kann.

Welche Gründe werden denn beigebracht, als Beweise für die aktive potentia obedientialis? Man sagt, wo geistige Faktoren in so nahe Beziehung zu einander treten, wie dies bei der Einwirkung Gottes auf den menschlichen Geist ohne Zweifel geschehen mufs, da läfst sich nur ein geistiges, lebensvolles, energisches Wirken auf beiden Seiten erwarten. (Dr. Kranich: a. a. O. S. 12.) Aber zugleich ist festzuhalten, dafs diese Empfänglichkeit in Hinsicht auf die höchste Angemessenheit jenes übernatürlichen Gutes mit der Natur des Ebenbildes Gottes oder dessen Naturgemäfsheit keine kalte Gleichgiltigkeit ist, sondern der Gnade ein lebendiges Verlangen entgegenbringt, worin sie selbst als eine lebendige Empfänglichkeit erscheint, und vermöge deren die Aufnahme der Gnade zu einem sehnsüchtigen Eintrinken oder Einsaugen eines den tiefsten Bedürfnissen der Natur entsprechenden himmlischen Balsams wird. (Scheeben, Dogmatik. II. S. 407.)

Die Sache hört sich in der That sehr schön an, wenn sie nur auch der Wahrheit entspräche. Wenn von der potentia obedientialis der Kreaturen die Rede ist, so sollte man doch vor allem eine Regel aufstellen, die für gewöhnliche Fälle ihre Geltung wahrt. Alle Geschöpfe sind im Besitze der gehorsamen Potenz. Nun pafst aber die soeben vernommene, ergreifende Schilderung der aktiven Potenz, als der potentia obedientialis, auf die leblosen Kreaturen schon gar nicht. Von den Lebewesen müssen dann wiederum die unvernünftigen Geschöpfe ausgenommen werden, denn diese haben sicher kein lebendiges Verlangen nach dem, was Gott ihnen über ihre Natur hinaus mitzuteilen für gut findet. Weiter kommen wir dann zu dem Menschen. Den Kindern vor dem Gebrauche der Vernunft fehlt dieses lebendige Verlangen ebenfalls ganz und gar. Daran reiht sich die grofse Zahl der plötzlich Bekehrten, die früher nichts weniger als an Gott gedacht, oder irgendwie nach ihm verlangt haben, aber im Momente umgeändert worden sind. Fragen wir einen Menschen dieser Art, wie er denn zu seiner Bekehrung gelangt sei, so wird er uns der Wahrheit gemäfs antworten, das wisse er selber nicht. Von einem lebendigen Verlangen, von einer lebendigen Empfänglichkeit im Augenblicke vor seiner Sinnesänderung ist ihm absolut nichts bekannt. Wie kann aber ein Mensch ein lebendiges Verlangen in sich haben, ohne es zu wissen? Wie kann hier von einer gegenseitigen Thätigkeit die Rede sein?

Das Princip, dafs die gehorsame Potenz der Kreaturen ihrem Wesen nach nichts anderes sei als die Potenz in actu, fälschlich aktive Potenz genannt, erleidet demnach so viele Ausnahmen, dafs von ihm selbst kaum mehr etwas übrig bleibt. Diese Thatsache verträgt sich aber schlechterdings nicht mit dem Wesen eines Dinges. Besitzen demnach alle Geschöpfe die potentia obedientialis, und sind die allerwenigsten in dem Augenblicke, wo Gott in besonderer Weise auf sie einwirkt, selber thätig, so ist die gehorsame Potenz derselben entschieden nicht eine aktive Potenz, oder die Potenz in actu. Diese Theorie bildet einen in der Studierstube sorgsam aus-

gearbeiteten und aufgeführten Gnadenbau, den aber sofort die Thatsachen der Wirklichkeit wiederum zum Einsturze bringen. Schon die Gnade allein bewirkt diesen Zusammenbruch.

Weiter heifst es an der früher genannten Stelle, vermöge der lebendigen Empfänglichkeit werde die Aufnahme der Gnade zu einem sehnsüchtigen Eintrinken oder Einsaugen eines himmlischen Balsams. Dieses Eintrinken oder Einsaugen bildet im Sinne der Verteidiger einer potentia obedientialis activa offenbar eine Thätigkeit. Es ist ja auch von einem lebendigen Verlangen die Rede. Nun, wer das Aufnehmen eine Thätigkeit nennt, der treibt einfach mit den Begriffen einen argen Mifsbrauch. Am wenigsten aber hat ein solcher Autor das Recht, sich auf den hl. Thomas, oder auf die Scholastik zu berufen. Der englische Lehrer sowohl, wie die gesamte Scholastik war in den Begriffen überaus klar und bestimmt. Nach ihrer Ansicht bildet das Aufnehmen den geraden Gegensatz zu der Thätigkeit. Wäre thätigsein in Wahrheit soviel als aufnehmen, dann läge in der That gar kein Grund vor, von Gott jede Aufnahme irgendwelcher Art zu bestreiten. Denn die allseitige Thätigkeit kann Gott nicht abgesprochen werden. Aufnehmen heifst, wie schon so oft gesagt wurde, etwas von einem andern empfangen, thätigsein dagegen besagt, etwas einem andern mitteilen. Nach den gewöhnlichen, von allen Menschen anerkannten Begriffen sind aber empfangen und geben zwei grundverschiedene Dinge. Wir werden alsbald sehen, dafs die Seele bei der Aufnahme der Gnade im Sinne einer aktiven Potenz gar nicht thätig sein kann.

Wozu sollte auch die Thätigkeit der Kreatur bei der Aufnahme der Gnade dienen? Ist das Geschöpf durch diese Thätigkeit vielleicht mehr in der gehorsamen Potenz als ohne dieselbe? Diese Thätigkeit liegt ja doch durchaus im Bereiche des Natürlichen, wie von den Verteidigern der aktiven Potenz offen zugegeben wird, während die Gnade der Übernatur angehört. Das Natürliche aber, welcher Art es immer sei, bildet niemals eine entsprechende, auch nicht eine „inadäquate", „unvollkommene", „inkomplete" Disposition für die

Güter der Übernatur. Folglich kann man auch nicht sagen, der Mensch sei mit dieser Thätigkeit mehr disponiert, als ohne dieselbe. Somit hat das vernünftige Geschöpf im Zustande der Thätigkeit auch nicht mehr gehorsame Potenz, als wenn es unthätig ist. Die Ansicht des Dr. Kranich, a. a. O. S. 70, dafs nach dem hl. Thomas in der Setzung des actus incompletus et imperfectus der potentia obedientialis eine Vorbereitung auf den Empfang der Gnade in einem gewissen, beschränkten Sinne liege, ist, wie gewöhnlich die Lehre des englischen Meisters bei diesem Autor, grundfalsch. Eine negative Vorbereitung ist eben keine positive, bildet nicht etwas Reales. Merkwürdigerweise gesteht der Autor selber, diese negative Vorbereitung sei im Sinne des hl. Thomas blofs eine „gewisse Angemessenheit". Wenn man uns nur einmal klar und bestimmt sagen wollte, was denn diese „gewisse Angemessenheit", von der man fortwährend spricht, eigentlich ist. Wenn Dr. Kranich erklärt, a. a. O. S. 72, das Verhältnis des actus imperfectus zum actus perfectus werde richtig angegeben, wenn man sagte, die übernatürliche Erhebung geschehe mediante libero arbitrio, so untergräbt er sein eigenes Gebäude. Denn unter liberum arbitrium kann man weder einen Akt, noch eine Potenz in actu verstehen, sondern einfach die Fähigkeit, die Potenz. Diese Potenz aber, der Verstand und Wille, ist nach der ausdrücklichen Lehre des hl. Thomas eine passive Potenz, d. h. sie ist nicht unausgesetzt in Thätigkeit, also nicht fortwährend potentia in actu. Warum sollte nun diese Potenz gerade im Augenblicke der übernatürlichen Erhebung sich in actu befinden? Wegen der „gewissen Angemessenheit", sagt man. Aber diese „Angemessenheit" bildet keine Disposition, wie Dr. Kranich, a. a. O. S. 92, gegen Kuhn mit Recht bemerkt. Wie es sich mit der „gewissen Angemessenheit" des actus imperfectus, also der natürlichen Thätigkeit, und damit der potentia in actu oder der aktiven Potenz in der That verhalte, sagt uns Dr. Kranich, nach Scheeben, selber am deutlichsten. „Gott braucht die Einwilligung der Kreatur zum Eintritte in den Gnadenstand nicht abzuwarten; es ist

vielmehr ‚angemessen', dafs er denselben seinerseits ‚octroyiere'" (a. a. O. S. 73). Also das eine Mal ist es „angemessen", dafs der Mensch noch eine höhere, als die natürliche Gotteserkenntnis anstrebe, dafs er Gott selber zu schauen verlange, somit einen actus intellectivus und appetitus intellectivus setze, damit er in den Gnadenstand erhoben werde; dann ist es wiederum „vielmehr angemessen", dafs Gott diese beiden Akte gar nicht abwarte, sondern den Gnadenstand einfach octroyiere! Jetzt wissen wir erst recht nicht, was eigentlich „angemessen" ist. Ist letzteres richtig, dann brauchen wir die aktive Potenz, als potentia obedientialis, entschieden nicht. Und so ist es in der That. Diese aktive Potenz ist sogar der Gnade gegenüber unmöglich.

Wollen wir überhaupt von einer „gewissen Angemessenheit" sprechen, so kann sich dies nur auf die Weisheit und Güte Gottes beziehen. Allein, dann hat das mit der potentia obedientialis nicht das mindeste zu thun. Darum hat der Mensch nicht mehr gehorsame Potenz, wenn er thätig, als wenn er unthätig ist. Folglich ist die potentia obedientialis auch nicht die aktive Potenz oder die Potenz in actu.

Diese Thatsache wird auch noch anderweitig bestätigt. Die gehorsame Potenz mufs dort sein, wo der entsprechende Akt ist, denn sie nimmt diesen Akt in sich auf. Läge also das Wesen der potentia obedientialis in dem Akte des Verstandes und Willens, oder auch in dem Verstande und Willen in actu, so müfste die Gnade, die sich wie der Akt verhält, in dem Akte, beziehungsweise in der Potenz in actu aufgenommen werden. Dies trifft aber durchaus nicht zu. Denn der heil. Thomas lehrt ausdrücklich, dafs die Gnade im Wesen der Seele aufgenommen werde. Das Wesen der Seele aber bildet weder einen Akt, eine Thätigkeit, noch ist es eine Potenz in actu oder eine aktive Potenz. Die Theorie, dafs die gehorsame Potenz eine aktive Potenz sei, verträgt sich demnach durchaus nicht mit der Doktrin des englischen Lehrers. Wollte man annehmen, das Wesen der Seele wäre unmittelbar bei der Aufnahme der Gnade thätig, so widerspräche man damit

abermals der Lehre des hl. Thomas. Denn der englische Lehrer bestreitet auf das entschiedenste, daſs die Wesenheit irgendeiner Kreatur unmittelbar thätig sein könne. Unde relinquitur quod gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subjectum prius potentiis animae, ita scilicet, quod sit in essentia animae. Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, et secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem charitatis; ita etiam per naturam animae participat secundum quandam similitudinem naturam divinam per quandam regenerationem sive recreationem. S. Thom. Summ. theol. 1. 2. q. 110. a. 4. — Operatio animae non est in genere substantiae, sed in solo Deo operatio est ejus substantia. Unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia; quod non potest esse verum, neque in anima, neque in aliqua creatura, ut supra etiam de angelo dictum est. Summ. theol. 1. p. q. 77. a. 1.

Wird nun bei der Aufnahme der Übernatur durch den Menschen ein gegenseitiges lebendiges Wirken gefordert, und muſs die gehorsame Potenz aus dem Grunde eine aktive Potenz sein, um bei der Aufnahme der Gnade ihre Thätigkeit zu entfalten, um die Gnade einzusaugen oder einzutrinken: so bleibt in Wahrheit nichts anderes übrig, als der Wesenheit der Seele selbst unmittelbar eine Thätigkeit zuzuschreiben. Wie dann diese Worte Scheebens in „echt thomistischem Geiste“ gesprochen sein sollen, begreift freilich nur derjenige, der von der wirklichen Lehre des hl. Thomas nicht die geringste Ahnung hat. Der englische Meister sagt vielmehr, die Gnade werde unmittelbar in dem Wesen der Seele aufgenommen. Dann muſs aber diese Seele offenbar eine potentia obedientialis unmittelbar in ihrer Wesenheit haben, andernfalls könnte diese Wesenheit die Gnade nicht in sich aufnehmen. Was ist nun diese gehorsame Potenz unmittelbar in der Wesenheit der Seele? Ist es eine aktive Potenz? Allein der hl. Thomas kennt nur zwei Potenzen, die unmittelbar dem Wesen der Seele angehören: den Verstand und den Willen. Aber im Verstande und Willen findet die Gnade nicht ihre

Aufnahme, sondern in der Wesenheit der Seele. Wir fragen darum abermals: was ist die potentia obedientialis im Wesen der Seele? Bildet weder der Verstand noch der Wille diese gehorsame Potenz — und mehr als diese zwei Potenzen, die unmittelbar der Seele angehören, kennt der englische Lehrer nicht —, so ist der Beweis, dafs die gehorsame Potenz, wenigstens für die Gnade, keineswegs eine aktive Potenz sei, vollgültig erbracht. Fügen wir dem noch bei, dafs weder die Seele noch irgendeine andere Kreatur je unmittelbar durch ihre Wesenheit eine Thätigkeit ausüben, so ist das Eintrinken oder Einsaugen der Gnade durch die Seele als Thätigkeit von selber gerichtet. Der Gnadenbau ist somit in der Studierstube nicht einmal spekulativ gründlich ausgearbeitet worden, ganz abgesehen davon, dafs er an allen Ecken und Enden aus den Fugen geht, sobald die Thatsachen des Lebens ihn auf seine Festigkeit prüfen.

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Dr. Konstantin Gutberlet: Die Willensfreiheit und ihre Gegner. Fulda, Aktiendruckerei, 1893.

Gutberlet hat sich den Dank aller Freunde positiver Wissenschaft verdient, indem er in einer eigenen Schrift die Aufmerksamkeit der Gebildeten auf das für die Praxis unstreitig verhängnisvollste Ergebnis der modernen pantheistischen Wissenschaft von neuem auf das eindringlichste richtet. Es kann in der That die Verkehrtheit der letzteren nicht schlagender und augenscheinlicher dargethan werden wie durch den Nachweis, dafs eine wirkliche, wahre Willensfreiheit thatsächlich besteht. Ein höchstes Princip, welches sich aus sich allein heraus mit Notwendigkeit zu allem Sein entwickelt, ist von vornherein mit jeglicher Wahlfreiheit, mag diese wie auch immer aufgefafst werden, völlig unvereinbar. Die Feststellung der einen Ansicht schliefst ohne weiteres die Leugnung der andern ein.

Nachdem G. auf die Frage geantwortet hat, was unter Willensfreiheit verstanden werde, und dann seinen Beweis für die thatsächliche Existenz derselben auseinandergesetzt, läfst er die Gegner der Willensfreiheit ausführlich, unter wörtlicher Anführung von längeren Stellen aus ihren Werken, zu Worte kommen und widerlegt sie. Unter diesen Gegnern, die als solche gewöhnlich vorgeführt werden, verdienen besondere Aufmerksamkeit: Die Moralstatistik, die moderne Anthropologie, die physiologische Psychologie, die modern-pantheistische Spekulation und die mechanische Weltauffassung. Wie G. selbst in der Einleitung (S. 4) sagt, erblickt er seine Hauptaufgabe darin, „die Angriffe auf die Willensfreiheit zu widerlegen“. Gewifs hat er darin nicht Unrecht. Aber um die Widerlegung zu einer vollüberzeugenden zu machen, wäre es unseres Erachtens dienlich gewesen, die Thatsache der Willensfreiheit allseitiger und eingehender zu begründen. G. kennt blofs, nach der vorliegenden Schrift zu schliefsen, Determinismus und Indeterminismus. Den Determinismus verfechten seine Gegner, den Indeterminismus verteidigt er. Innerhalb der katholischen Wissenschaft aber besteht noch eine weitere Meinung, die so recht geeignet erscheint, den Boden zur Versöhnung zu bieten, diejenige nämlich, nach welcher eine gewisse Determinierung des Willens dessen thatsächliche Indifferenz im Akte verursacht, so dafs der Wille im freien Akte, dem Vermögen nach, indeterminiert oder zu anderm, auch zum Gegenteil, determinierbar bleibt. Thomas drückt diese letztere Meinung in folgenden Worten aus (I, qu. 83, art. 1, ad III; Übers. Bd. III, S. 388): „Der Mensch bestimmt sich selber zum Wirken und ist somit Ursache seines Wirkens. Aber damit ist nicht gesagt, dafs er die erste Ursache sei; sowie daraus, dafs etwas als Ursache wirkt, nicht folgt, es wirke als erste Ursache. Gott also bewegt und bestimmt als erste Ursache sowohl die natürlichen wie die freiwilligen Ursachen. Und wie er durch sein Einwirken es jenen nicht nimmt, dafs sie kraft ihrer eigenen inneren Natur Ursachen sind, so nimmt er es diesen nicht, dafs sie freiwillige Ursachen sind. Vielmehr bewirkt er gerade dies in ihnen, denn er wirkt in jedem Dinge gemäfs dessen Eigentümlichkeit“ (Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per lib. art. seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis quod sit prima causa sui id quod liberum est, sicut nec ad hoc quod aliquid

sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita, movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed hoc potius in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem.) Besteht also die Freiwilligkeit im Indeterminiertsein, so gibt es nach Thomas eben ein gewisses Einwirken in den Willen, welches für den betr. Akt die Ursache der Freiwilligkeit oder des Indeterminiertseins, dem Vermögen nach, ist, so dafs im Akte selber „der Wille“, wie G. dies stetig ausdrückt, „noch anderes kann“.

Wir wollen im Nachstehenden diese Lücke einigermafsen ausfüllen und dementsprechend darauf hinweisen, in welcher Weise nach dieser dritten Meinung die von G. berührten Schwierigkeiten ihre Widerlegung finden. Es ist zuvörderst das Verhältnis des Freiheitsvermögens zum Freiheitsakt zu erörtern, nachher die Bedeutung des bonum commune als des natürlich notwendigen Gegenstandes alles Wollens festzustellen und schliefslich anzugeben, wie beschaffen die Grenzen der geschöpflichen Freiheit sind, sowie dem angemessen, worin der Unterschied besteht zwischen der Richtung des Willens auf das Gute und der Richtung desselben Willens auf das Schlechte.

a) Dafs das Freiheitsvermögen vom freien Willensakte beim Behandeln der Freiheit zu unterscheiden ist, sagt ausdrücklich Thomas (II, dist. 39, qu. 1, art. 1): „Unter dem „Willen“ wird etwas Doppeltes verstanden: das Willensvermögen und der Willensakt. Der Wille dem Vermögen nach kommt nicht von uns, sondern von Gott in uns“ (Cum voluntas dupliciter dicatur, voluntas potentiae et voluntas actus, voluntas potentiae cum a nobis non sit sed a Deo in nobis, non potest esse peccatum, sed actus ejus qui a nobis est.) Die Unterscheidung ist für unsern Fall wichtig, weil eine andere Notwendigkeit es ist, die dem freien Willensvermögen zukommt, und eine andere, welche dem freien Willensakte innewohnt. Dem Willensvermögen entspricht die „vorhergehende Notwendigkeit“, wie sie den sonstigen natürlichen Dingen eigen ist; denn von vornherein hat das Willensvermögen zum Gegenstande, von dem aus seine ganze innere Beschaffenheit geregelt wird: das Gute im allgemeinen oder alles Gute. Niemals kann von Natur aus das Willensvermögen auf ein besonderes einzelnes Gut gerichtet sein, so dafs anderes Gute von seinem Begehren notwendig ausgeschlossen würde, wie z. B. der Stein seiner Natur nach zur Tiefe strebt und nicht, ähnlich dem Feuer, von sich aus in die Höhe steigt. Aus dieser Notwendigkeit, mit welcher, naturgemäfs, das freie Willensvermögen kein einzelnes besonderes Gut von sich ausschliefst, als ob es nicht danach streben könnte, ergibt sich die Art von Notwendigkeit, welche in dem freien Willensakte sich findet. Da kann von einer „vorhergehenden“, allseitig den Akt von vornherein bedingenden Notwendigkeit keine Rede sein, eben weil das Willensvermögen von Natur und somit notwendig alles Gute, unterschiedslos, zum Gegenstande hat. Es geht dem freien Akte nichts vorher, es besteht aufserhalb desselben nichts, was denselben mit Notwendigkeit zur Folge hätte. In ihm kann nur jene Notwendigkeit sich finden, welche jeglicher Wirklichkeit folgt: die Notwendigkeit nämlich, wonach jedes thatsächlich bestehende Sein, während es ist, unmöglich zugleich nicht sein kann, oder wie Thomas mit Bezug auf denselben Punkt (I, qu. 14, art. 13, ad II) sagt: Omne quod est, dum est, necesse est esse. Es ist die Notwendigkeit des Widerspruchssatzes: „Nichts kann zugleich und unter demselben Gesichtspunkte sein und nicht sein.“ Hier entsteht die Frage,

ob denn vom freien Willensvermögen allein aus in den entsprechenden Akt der freiheitliche Inhalt kommen kann. Offenbar ist sie mit Nein zu beantworten. Und zwar aus zwei Gründen: Dieses Vermögen als Vermögen ist zuvörderst mit vorhergehender Notwendigkeit auf alles Gute, unterschiedslos, gerichtet und somit kann es sich nicht, für sich allein, auf ein einzelnes besonderes Gut richten, so dafs es im thatsächlichen Akt auf anderes Gute nicht gerichtet ist. Sodann bedarf jegliches Vermögen, welches bald thätig ist, bald nicht, eines in Thätigkeit setzenden Princips, das nicht mit dem blofsen Vermögen selbst gegeben ist; omne, so drückt dies Thomas aus (I, II, qu. 9, art. 4; Übers. Bd. V, S. 13 f.), quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Ohne Zweifel aber „beginnt der Wille, etwas thatsächlich zu wollen, was er früher nicht wollte", wozu er also vorher blofs im Vermögen, in potentia, war; also „mufs er von einem aufsen befindlichen Princip in Bewegung gesetzt werden" (necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis, oder im allgemeinen: Quod movetur, ab alio movetur). Genügt nun die Vorstellung eines Gegenstandes von seiten des Verstandes dem Willensvermögen dazu, dafs es frei in Thätigkeit trete, nachdem es nicht in Thätigkeit, nach einer gewissen, besonderen Richtung hin, war? Dies genügt schon deshalb nicht, weil wir nach einem bewegenden Princip suchen, von welchem aus der freiheitliche Inhalt in den Akt kommt. Der Gegenstand aber wirkt sowohl in sich betrachtet mit Notwendigkeit ein, als auch ist die Thätigkeit der auffassenden Vernunft eine innerlich und wesentlich notwendige. Weder kann der Gegenstand anders einwirken, wie er ist, noch kann die Vernunft anderes als das Wesen, d. i. das im Dinge, wodurch dieses notwendig das ist, was es ist, in sich aufnehmen. Das freie Willensvermögen zusammen mit dem von der Vernunft vorgestellten Gegenstande als einzige Quelle des freien Aktes annehmen, heifst ebenso viel, wie die Freiheit von vorhergehender Notwendigkeit, von der necessitas antecedens, als von ihrer einzigen Quelle abhängig machen, mit anderen Worten, die Freiheit von der Wurzel aus verneinen. Dies tritt noch schärfer hervor, wenn wir den notwendigen Gegenstand dss freien Willensvermögens, das bonum commune, d. h. alles, was ein Gut ist und sein kann, eingehender erörtern.

b) Es gibt wohl unter den Begriffen, die bei der Behandlung der Freiheit zur Anwendung kommen, kaum einen, der mehr gemifsbraucht wird, wie der des bonum commune. Man scheut es, sich genaue Rechenschaft von seinem eigentlichen Inhalte zu geben, und sieht seine Wichtigkeit, nicht zum geringsten Teile, darin, dafs er der bequeme Deus ex machina zu sein scheint, den man immer dann auftreten läfst, wenn die Schwierigkeiten über den Kopf wachsen und vielmehr schon offene unheilbare Widersprüche sind als Schwierigkeiten. Um sicher zu gehen, nehmen wir für die Erörterung dieses bonum in communi (oder bonum commune oder bonum universale oder ratio boni) eine Stelle aus Thomas zum Ausgangspunkte, welche, zumal bei den Gegnern unserer Anschauungsweise, in hohem Ansehen steht: „Gott als allgemeine bewegende Kraft", so I, II, qu. 9, art. 6, ad III; Übers. Bd. V, S. 140, „setzt in Bewegung den Willen des Menschen zu dem allgemeinen Gegenstande des Willens hin, also zum Guten überhaupt. Und ohne diese auf das Allgemeine gerichtete Bewegung kann der Mensch nichts Besonderes wollen. Der Mensch aber bestimmt sich kraft der Vernunft, um dies oder jenes zu wollen, mag es sich um ein wahres Gut handeln oder um ein Schein-

gut. Bisweilen aber bewegt Gott einige in besonderer Weise, dafs sie etwas Einzelnes, genau Bestimmtes wollen, was ein Gut ist; und dies geschieht bei denen, welche er vermittels der Gnade bewegt." Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam. Wo ist dieses bonum als universale objectum voluntatis? Innen, nämlich in der Vernunft desjenigen, der da will, oder aufsen unter den Dingen? Innen in der Vernunft ist es allgemeiner Begriff und hat da also, als Allgemeines, einen ihm eigenen Bestand. Aufsen hat es, als Allgemeines, keine Existenz und ist somit nicht, für sich allein betrachtet, erstrebbar, sondern nur im Einzeldinge, dem es innewohnt. Nun wird das bonum commune jedenfalls nicht als Begriff vom Willen erstrebt. Darin besteht ja, wie Th. oft wiederholt, der Unterschied zwischen dem Willen und der Vernunft, dafs diese ihren Gegenstand in sich aufnimmt und so zu sich selbst schliefslich zurückkehrt, während der Wille seinen Gegenstand aufsen hat und somit nach aufsen strebt, um sich mit ihm zu verbinden. Der Gegenstand des Willens ist wesentlich das einzelne Gut, wie es in der Wirklichkeit sich findet, und nicht eine allgemeine Abstraktion. Es gibt aufsen kein bonum commune neben den einzelnen, den partikularen Gütern, so dafs Gott auf das eine den Willen hinbewegen könnte und nicht auf das andere. Das bonum commune ist nicht wie die Luft, welche für alle Schiffe die Segel schwellt und die treibende Kraft für dieselben vorstellt, während das Steuerruder zu dem besonderen Hafen hinleitet. Die Luft und das Steuer sind zwei Dinge, die nebeneinander, als wirkliche, einzelne, unabhängig bestehen. So ist es nicht beim bonum commune. Das bonum im allgemeinen ist vielmehr das Einzelding selber, insoweit es „gut“ ist. Beides läfst sich in der Wirklichkeit nicht trennen, wenn auch der Verstand unterscheiden kann. Gott kann gar nicht den Willen zum bonum in universali bewegen, ohne dafs er, damit selber bereits, den Willen zu einem Einzelgute hinbestimmt. Ein solches bonum aufsen in den Dingen, worauf Gott den Willen richten soll, absehend vom bonum singulare und reale, wäre ein blofses Phantom. Oder ist das Einzelne, wie es in der Wirklichkeit besteht, nicht etwas Gutes in dem Sinne, wie alles Sein gut und erstrebbar ist? Nun, wenn das Einzelding als solches ein Gut ist und Gott die erste Bewegung zu allem Guten, zum universale objectum voluntatis, gibt, so mufs eben Gott folgerichtig zum Einzeldinge hinbewegen, soweit es gut ist. Wir gehen noch weiter. Gerade das einzelne wirkliche Sein ist der Träger des Guten in jedem Dinge, wie die allgemeine Wesenheit im Dinge als Träger des Wahren dasteht. In jedem Dinge finden sich Vermögen und Wirklichkeit. Sowie aber die Vermögen, an und für sich, nicht sind, sondern nur sein können, so kommt ihnen auch nicht, an sich betrachtet, das Gute zu, sondern nur, dafs sie gut sein können. Wenn also Thomas die den Willen zum einzelnen Akte bewegende Kraft Gottes immer darauf gründet, dafs Gott als universalis motor zum universale objectum des Willens bewegt, quod est bonum, so ist damit so stringent wie möglich behauptet, dafs Gott den Willen zum einzelnen Gegenstande hinbewegt und sonach bestimmt; denn eben das Einzelne, Wirkliche im Dinge ist an erster Stelle gut. Das Licht im allgemeinen besteht aufsen nicht neben den Farben, so dafs das Licht für sich gesehen werden könnte und die Farbe für sich

allein. Wenn ich sage, das Licht bestimme mich zum Sehen, so ist damit auch gesagt, dafs es mich zum Sehen besonderer Farben im einzelnen bestimmt. Das Licht engt durch diese seine Bestimmung mit Rücksicht auf das Auge dessen Vermögen für die Farbe nicht ein, sondern bethätigt dasselbe in dessen ganzer Weite.

Ähnlich verhält es sich mit der Willensbewegung und -bestimmung von seiten Gottes. Dadurch, dafs er den Willen, dessen Gegenstande gemäfs, der alles Gute ist, auf das einzelne Ding richtet, insoweit dieses gut ist und somit als Zweck erstrebbar, engt er den Willen nicht ein, sondern ganz im Gegenteil bethätigt er die Freiheit desselben von allen Schranken im Bereiche des Guten. Diese Freiheit besteht ja darin, wie vorher gesagt, dafs das Willensvermögen zum natürlichen Gegenstande kein beschränktes Gut hat, sondern nach allem Guten streben kann. Wenn also Gott, der alles Gute thatsächlich als Urgrund des Seins ist, zum Einzeldinge innerhalb der bestehenden Wirklichkeit hinbewegt, insoweit dieses gut ist, nicht insoweit dieses Gute Schranken hat, so ist damit es zugleich gegeben, dafs dem Willen im Akte das Vermögen bleibt, nach allem anderen Guten streben zu können; denn alle anderen Dinge in der bestehenden Wirklichkeit sind auch etwas Gutes, insofern sie Sein haben, und somit sind sie erstrebbar. Diese Bestimmung demnach von seiten Gottes ist die bewirkende Ursache, dafs das Indeterminiertsein des Willens oder seine Indifferenz durch den Willensakt bethätigt wird. Und zwar wird sie um so mehr bethätigt, je tiefer Gott eingreift, je kräftiger er den Willen zum Einzelgute bestimmt, soweit dieses nicht das oder jenes beschränkte Gut, sondern soweit es im allgemeinen gut ist. Gerade von dieser Seite her kommt das Moment des, nicht nur dem Vermögen nach, sondern des thatsächlich oder im Akte Freien in die entsprechende Thätigkeit, wie ähnlich jede Farbe besser gesehen wird, je kräftiger und entschiedener das Licht die Augen bestimmt. Der Verfolg der angeführten Stelle wird dies in noch höherem Grade zeigen.

Thomas fährt fort: „Ohne diese Bewegung zum Guten im allgemeinen hin kann der Mensch nicht etwas wollen; aber der Mensch bestimmt sich selber durch die Vernunft dazu, dafs er dieses oder jenes wolle, mag dies dem Scheine oder der Wirklichkeit nach ein Gut sein.“ Die von Gott ausgehende Bewegung oder Bestimmung des Willens also ist diesem, um gemäfs seiner wesentlichen Beschaffenheit frei thätig sein zu können, nach Thomas derart notwendig, dafs ohne dieselbe ein freier Akt gar nicht möglich ist. Denn da der Wille von Natur allem Guten zugewendet ist und nicht einem einzelnen besonderen, so kann ein solch freiem Willen zukömmlicher, also ein freier Akt nicht eintreten, wenn nicht Gott, als das schlechthin allgemeine Gut, den Willen derart zum Einzelgut hin bewegt, dafs derselbe darin zuvörderst das Gute überhaupt will. Es ist ja klar, dafs ich nur in dem Falle dieses oder jenes Gute wollen kann, wenn ich das Gute überhaupt will; will ich nicht in dem erstrebten Dinge das Gute überhaupt, so mufs ich ein beschränktes Gute darin von Natur wollen, und somit kann ich nicht zu „diesem oder jenem“ mich selber bestimmen, d. h. ich bin nicht frei. Ebenso kann ich nicht diese oder jene Farbe sehen, wenn ich nicht die Farbe überhaupt oder im allgemeinen sehen kann. Da haben wir demgemäfs die erste Ursache vor uns, infolge deren der Willensakt thatsächlich frei ist. Es erübrigt noch zu sehen, von woher es kommt, dafs derselbe so und nicht anders ist. Beides scheidet Th. nicht allein hier, sondern auch an vielen anderen Stellen. Wir führen nur noch jene aus der Summa an (I, II, qu. 9, art. 1; Übers. Bd. V, S. 133): „Insoweit bedarf etwas dessen, dafs es von

anderem her bestimmt und bewegt werde, als sein Vermögen sich auf Mehreres erstreckt. Denn was seiner Natur nach nur vermögend ist, das mufs in Thätigkeit gesetzt werden von seiten eines Seins, welches entsprechende Thatsächlichkeit besitzt, und das gerade nennt man Bewegen. In doppelter Weise aber findet sich eine Seelenkraft im Vermögen für Verschiedenes: einmal dafür, dafs sie wirken kann und auch nicht wirken kann; und dann, dafs sie dies wirken kann oder jenes, wie der Gesichtssinn manchmal sieht und manchmal nicht sieht, oder jetzt Schwarzes sieht und jetzt Weifses. Nach zwei Seiten hin also bedarf die Seelenkraft einer sie bewegenden oder in Thätigkeit setzenden Ursache, nämlich einmal, dafs sie überhaupt thätig sei, und dann, damit sie etwas Bestimmtes, dies oder jenes wirke. Das erstere hält sich auf seiten des handelnden Subjekts, das bisweilen thätig ist, bisweilen nicht; das andere auf seiten des Gegenstandes, und danach erhält der Akt seine bestimmte Gattung" (In tantum indiget aliquid moveri ab aliquo, in quantum est in potentia ad plura. Oportet enim, ut id, quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid, quod est in actu, et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa: uno modo quantum ad agere vel non agere, alio modo quantum ad agere hoc vel illud; sicut visus quandoque videt actu et quandoque non videt, et quandoque videt album et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo: scilicet quantum ad exercitium vel usum actus, et quantum ad determinationem actus, quorum primum est ex parte subjecti quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens, aliud est ex parte objecti, secundum quod specificatur actus). Im selben Sinne heifst es hier, dafs der Wille nichts wollen kann, ohne von Gott zuerst in Thätigkeit gesetzt zu sein (quoad exercitium actus), und dann, dafs der Wille durch die Vernunft „sich selbst bestimmt zu diesem oder jenem Gute" (quoad specificationem actus). Das erste ist, dafs überhaupt eine Thätigkeit des freien Willens existieren kann; das zweite, dafs sie „so oder anders" beschaffen sei. Das erste ist dem „allgemeinen Beweger" gedankt, das zweite kommt vermittels der Vernunft von der Selbstbestimmung.

Will nämlich einmal der Wille das Gute überhaupt im vorliegenden Einzelgute, ist er also auf den Zweck des Aktes gerichtet, denn Zweck und Gut im allgemeinen, bonum commune, decken sich (bonum in communi habet rationem finis, l. c.), dann bestimmt sich der Wille selbst zu dem Zweckdienlichen, was durch die Vernunft vorgelegt wird. Das thatsächlich bestehende Einzelgut ist ja nicht nur gut, es ist auch wahr, grofs oder klein, süfs oder bitter, nützlich oder schädlich. Soweit alle diese Eigenschaften am Dinge gut sind, bilden sie particularia bona und erhalten vom bonum commune sowohl ihren Wert, als auch werden sie zu Gegenständen des Begehrens als eines freien, so dafs das Vermögen, anderes zu begehren, im Akte bleibt. Soweit sie auf andere Vermögen oder Seelenkräfte sich beziehen, wie das Wahre auf die Vernunft, das Süfse oder Bittere, das Weifse oder Schwarze und ähnliches auf den Sinn, bilden sie die Schranken des freien Aktes, kraft deren dieser auf das Eine so sich richtet, dafs er nicht zugleich thatsächlich auf das andere gerichtet ist. In diesem Sinne sagt Thomas öfter, das Wahre sei ein besonderes Gut, bonum particulare, für den Willen und das Gute eine besondere Wahrheit (veritas particularis) für die Vernunft. Und ebenso (I, II, qu. 9, art. 3, ad III; Übers. Bd. V, S. 135 u. 136): „Dem Willen gehört es zu, die anderen Vermögen zu bewegen auf Grund des Zweckes, seines eigentlichen Gegenstandes. So nun aber verhält sich der Zweck

im Bereiche des Begehrenswerten wie das Princip im Bereiche des vernünftig Erkennbaren (Hoc modo se habet finis in appetibilibus sicut principium in intelligibilibus). Da es jedoch offenbar ist, dafs die Vernunft dadurch, dafs sie das Princip erkennt, sich selbst vom Zustande eines Vermögens zur Thätigkeit hinüberführt, nämlich zur Kenntnis der Schlufsfolgerungen, die sie vorher nur vermögend war zu erkennen, da also nach dieser Seite hin die Vernunft sich selbst bewegt; so geschieht es ähnlich mit dem Willen. Dadurch, dafs er den Zweck will, bewegt er sich selbst dazu, dafs er die Mittel, das Zweckdienliche, will (intellectus per hoc quod cognoscit principium reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum, et hoc modo movet seipsum; et similiter voluntas per hoc quod vult finem movet seipsum ad volendum ea quae sunt ad finem).“ Auf den Einwurf, dafs doch nichts zugleich und mit Rücksicht auf ein und dasselbe im Vermögen und in Thätigkeit, in potentia et in actu, sein, dafs also der Wille nicht sich selbst bestimmen könne, antwortet deshalb Thomas (l. c. ad I): „Nicht unter demselben Gesichtspunkte (secundum idem) bewegt der Wille und wird in Bewegung gesetzt. Vielmehr weil der Wille thatsächlich den Zweck will (also diese Bewegung zum Zwecke hin voraussetzt), führt er sich selbst vom Zustande des Vermögens aus zur thatsächlichen Wirksamkeit, soweit die Mittel zum Zwecke in Betracht kommen, also mit Rücksicht auf das Zweckdienliche“ (inquantum vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum, quae sunt ad finem, ut scilicet actu velit ea). Deshalb „ist wohl der Wille als Vermögen sich selbst immer gegenwärtig. Aber der Akt, womit er den Zweck will, ist nicht immer innerhalb des Willens. Kraft dieses Aktes nun bewegt er sich selber (dieser Akt zum Guten im allgemeinen hin, soweit nämlich das Einzelding, was vorliegt, gut ist, wird von der Selbstbestimmung vorausgesetzt; das Gute ist ja die ratio finis, d. h. der mafsgebende Grund, warum etwas erstrebbar ist; zu diesem Akt bewegt der Wille sich nicht, sondern wird bewegt). Weil dieser Akt nicht immer im Willen ist, bewegt der Wille nicht immer sich selbst.“ Darum definiert auch Thomas den freien Willen kurz als die facultas, posito fine, eligendi media. Es besteht für ihn kein Kreisschlufs. Der Wille bewegt sich nicht selbst, weil er sich selbst bewegt. Vielmehr „bewegt der allgemeine Beweger den Willen zum bonum hin, quod est universale objectum voluntatis“, oder wie es hier heifst „zum Zwecke“. Beides ist genau dasselbe. Der Wille aber bewegt sich selber kraft dieses Aktes zu dem Zweckdienlichen. Der Arzt ist, wie Thomas öfter diesbezüglich sagt, darin nicht frei, dafs er die Gesundheit des Kranken will. Kraft dieses Willens aber wählt er frei die Mittel zu diesem Zwecke. Des Menschen Wille begehrt den Zucker, weil dieser ihm als ein Gut erscheint. Dies ist die Wirkung des Bestimmens von seiten der ersten Ursache, des allgemeinen Bewegers, von seiten Gottes. Durch diese Bestimmung wird der Wille aus einem blofsen Vermögen zu einem wirklichen thätigen. Dafs aber der Gelehrte im Zucker das besondere Gut will und betrachtet, welches in der Wesenheit des Zuckers eingeschlossen ist, das also gerade dem Verstande entspricht; und dafs der Gaumenlustige im Zucker das besondere Gut des Süfsen erstrebt, welches eine Eigenschaft des Zuckers ist und somit einem Sinne, dem des Geschmackes, zugehört; dies, diese Schranke des Guten, kommt von der Selbstbestimmung vermittels der Vorstellung, welche der Verstand macht. Was in dieser Selbstbestimmung an Freiheit ist, dies kommt von der erstgenannten Bestimmung, von der des allgemeinen Bewegers; was darin an Schranken ist und somit zur Folge

hat, dafs noch anderes begehrt werden kann, kommt von der Vernunft, soweit ihr Wirken naturgemäfs mit den Sinnen verbunden erscheint. Ähnlich kommt im Erkenntnisakte das Allgemeine von der Idee in der Vernunft, das Besondere und Einzelne im selben Akte von der Anteilnahme der Sinne. Die Vernunft erkennt den einzelnen Menschen, aber ratione essentiae, unter dem Gesichtspunkte des allgemeinen Begriffs. Der Wille will das besondere Gut des Süfsen, des Wahren im Zucker, aber ratione boni, unter dem allgemeinen Gesichtspunkte des Guten. Dafs das Wahre oder das Süfse erstrebt wird, dankt es dem Umstande, dafs beides „gut" ist, und mit Rücksicht auf diesen Charakter des Guten kommt die bewegende Bestimmung, welche das Streben des Willens auf den Zucker richtet, von jenem Sein, welches nichts ist als thatsächliches Gut. Quod est in potentia, reducitur in actum per aliquid quod est actu." Der Wille ist im Stande des Vermögens für alles Gute; also kann er nur dann sich selbst thatsächlich bestimmen, wenn er vorher (prius naturâ) bethätigt — in actum reducitur — ist durch jenes Gut, welches in keiner Weise im Stande des Vermögens für ein Gut ist, sondern dessen Wesen nichts ist wie thatsächliches Gut. So können wir nun die Grenzen des geschöpflich freien Willens nach beiden Seiten hin bestimmen: nach der Seite des bonum commune und der des bonum particulare, oder nach der Seite des motor universalis und der des menschlichen intellectus.

c) Es ist ein Irrtum, wenn man das Wesen der Freiheit in die Indifferenz oder in das Indeterminiertsein setzt, darin nämlich, dafs die betr. Person thätig sein kann oder nicht, so thätig sein kann oder anders. Dieses Indeterminiertsein ist an und für sich, ohne Zusatz, vielmehr eine Schwäche oder Unvollkommenheit. Schlechthin vollkommen ist ja nichts, was sein oder nicht sein kann; sondern nur das, was von innen aus notwendig und somit in bestimmtester Weise ist. Weil eben hier von geschöpflicher Freiheit die Rede ist, deshalb folgt, als geschöpfliche Unvollkommenheit, dem freien Wirken in diesem Bereiche, vom Willensvermögen selber aus, das Indeterminiertsein, d. h. die Thatsache, dafs, soweit es auf das freie Geschöpf allein ankommt, dieses frei thätig sein kann oder nicht, dafs es so oder anders thätig sein kann. Hiermit ist die eine Grenze freien Wirkens gegeben: Das freie Willensvermögen hat nicht in sich den ersten Grund zum Thätigsein, sondern es wird bestimmt, determiniert dazu von anderswoher. Aber diese Determinierung ist dem Willen eine innerliche und somit in keiner Weise den Willen selber in seiner Natur beschränkende, als ob sie die Freiheit lähmte. Diese beiden Seiten der Determinierung des Willens von seiten Gottes, dafs sie einerseits die erste Ursache des freien Aktes sei und andererseits dem Willen innerlich, hebt Thomas öfter hervor und erschliefst zugleich damit das Verständnis von dieser Innerlichkeit. Wir haben bereits oben gehört, wie es notwendig sei, dafs der Wille ex instinctu alicujus exterioris moventis den freien Akt setze (I, II, qu. 9, art. 4). Andererseits schreibt derselbe Kirchenlehrer (II, dist. 39, qu. 1, art. 1): „Dafs der Wille in bestimmter Weise diesen oder jenen Akt setzt, ist nicht von einem andern Bestimmenden abzuleiten, sondern vom Willen selber" (quod determinate exeat in hunc vel illum actum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate). Er versöhnt beide Ausdrucksweisen, indem er schreibt (III C. G. c. 88): „Wenn der Wille bewegt wird von einem aufsenstehenden Princip (ab aliquo principio extrinseco), ist der entsprechende Akt ein gewaltsamer (erit violentus motus) und kein freier. Somit kann der Wille nicht von einem aufsenstehenden

Princip bewegt werden wie von der wirkenden Ursache (quasi ab agente). Keine geschaffene Substanz aber verbindet sich mit dem Inneren der vernünftigen Seele (conjungitur animae intellectuali quantum ad sua interiora), sondern einzig Gott (nisi solus Deus), der allein die wirkende Ursache derselben ist und sie im Sein erhält. Von Gott allein also kann der freie Akt verursacht werden. Einzig jenes Princip nämlich kann die Willensbewegung verursachen, ohne Zwang, was da die Ursache ist von dem innerlichen Princip dieser Bewegung und dieses innerliche Princip ist das Willensvermögen. Gott allein aber schafft die Seele. Er allein kann also den freien Willen bewegen, ohne daſs damit Zwang verbunden wäre". „Es ist nicht gesagt", so I, II, qu. 9, art. 4, ad 1 (Übers. Bd. V, S. 137), „daſs das innerliche Princip, von dem das Freiwillige seiner Natur nach ausgeht, das erste Princip sei, welches nicht von einem anderen in Bewegung gesetzt wäre (non motum ab alio). Das nächste Princip im freien Akte ist innen, im Akte; das erste aber ist auſsen (principium proximum est intrinsecum, principium primum motus voluntarii est extra). Als nächstes Princip bewegt der Wille sich selbst in ausreichender Weise; aber er kann sich nicht selber bewegen mit Rücksicht auf alles und so bedarf er dessen, daſs er von einem anderen in Bewegung gesetzt werde" (Voluntas quantum ad aliquid se movet sufficienter, et in suo ordine, scil. sicut agens proximum; sed non potest seipsam movere quantum ad omnia, unde indiget ab alia moveri sicut a primo movente). Wird demnach das Wesen des geschöpflich freien Willens genommen und das Wesen Gottes als der Fülle alles Seins und alles Guten seiner innersten Natur nach, so wird der Wille von etwas ihm Äuſserlichen (ab aliquo extrinseco) in erster Linie, als von der wirkenden Ursache, bewegt. Wird aber der freie Wille genommen als Wirkung der Kraft Gottes, so ist der wirkende Einfluſs Gottes ihm, wie nichts anderes, innerlich, und zwar innerlicher wie sein eigenes Wesen; denn dieses wohnt dem Willen erst vermöge seines wirklichen Seins, also vermöge der wirkenden Kraft Gottes inne. Was wäre denn dem Kunstwerke als solchem innerlicher wie die formende Kraft des Künstlers, soweit sie dieses Kunstwerk formt! Was ist dem Lichte innerlicher wie die Kraft der Sonne, trotzdem die Sonne nicht das Licht ist! Kann denn die Sonne das helle Strahlen des Lichtes beengen? Gott ist sein eigenes Selbst. Kann er durch sein Einwirken das Selbst der Kreatur einschränken? Gerade dieses Einwirken stellt im selben Grade die Selbständigkeit her, wie das wesentlich warme Feuer die Wärme im Zimmer herstellt, das an sich warm sein kann oder kalt. Der Kreatur ist etwas im selben Maſse zu eigen, als Gott es ihr zu eigen gibt. Gott allein ist eben der wesentlich Freie, nur sich selbst Gehörende. Soweit er unvermittelt einwirkt, gehört die Kreatur sich selbst.

Besteht also die Schranke der geschöpflichen Freiheit, mit Rücksicht auf die Quelle der Freiheit überhaupt, in der Abhängigkeit von der ersten Ursache, welcher im freien Akte die erstbestimmende Bewegung zukommt, wie das Licht zuerst das Auge bestimmt und dann erst dies die Farbe thut; so ist die Schranke mit Rücksicht auf den Gegenstand des Aktes in der Beschaffenheit der menschlichen Natur begründet. Es wäre ja im allgemeinen gefehlt, wollte man so ohne weiteres die Freiheit in die Unbeschränktheit setzen. Wir müssen die Freiheit dem ganzen Wesen nach im vernünftigen Geschöpfe wahren; dieses Wesen selber nun findet sich in mannigfachen Seinsbedingungen, soweit es auf die Wirklichkeit ankommt. Ähnlich ist das Kind von einem Tage wirklicher Mensch dem Wesen nach gerade wie auch der starke ausgewachsene

Mann, der Idiot ebenso wie Plato oder Aristoteles, Thersites wie Achilles. Das Wesen „Mensch" ist in allen Menschen gleich, aber es äufsert die Weite seines Vermögens in den verschiedenen Menschen verschieden. Worin ist die Freiheit dem Wesen nach zu suchen? Nicht in der Indifferenz; es ist eine durchaus falsche und irreführende Definition, wenn man sagt, die Freiheit sei die Fähigkeit, trotz aller für das Thätigsein gegebenen Vorbedingungen zu handeln oder nicht zu handeln. Dies ist höchstens eine Folge der Freiheit im Bereiche des Geschöpflichen. Die Freiheit ist dem Wesen nach, wie Thomas beständig bei gegebener Gelegenheit hervorhebt, „die Herrschaft über das eigene Handeln", domina sui, „die Verursachung des eigenen Wirkens", causa sui. Es ist also zu erörtern, welches Moment in der menschlichen Natur oder welche Kraft darin es macht, dafs der Wille „Herr" ist, d. h. selbstbestimmend für seine Thätigkeit. Da ist die Antwort nicht zweifelhaft. Herr über etwas ist jemand dadurch, dafs er die Ursache in sich trägt, wonach er darüber verfügt. „Herr" ist der Baumeister über das Bauen, weil er den Plan in sich trägt, nach welchem gebaut wird, und die künstlerischen Mittel, um ihn auszuführen; „Herr" ist jener, der bauen läfst, über den Bau, weil er das Geld hat, ohne welches nicht gebaut werden kann. „Herr" ist der Mensch über seine Thätigkeit, weil die Vernunft ihm die Ursache vorstellt und zu eigen gibt, weshalb er handelt. Nach dieser Seite hin nennt Thomas die Vernunft die radix libertatis innerhalb des Menschen selbst. Der Gegenstand nun, welchen die Vernunft vorstellt, ist innerhalb des Willens, und so bestimmt gemäfs demselben der Wille sich selber, weil, nach demselben Thomas, die Vernunft und deren Gegenstand ein „besonderes Gut", bonum particulare, ist, ähnlich wie der Wille oder der Zweck in der Vernunft ist als eine „besondere Wahrheit". Die Schranken also, welche die Vernunft begleiten, sind auch der freien Selbstbestimmung eigen. Worin bestehen diese Schranken? Sie sind nicht subjektiv im Vernunftvermögen. Vielmehr ist dieses, von sich aus, auf das Allgemeine, als auf seinen Gegenstand, gerichtet, und gerade auf Grund dessen kann es „Wurzel der Freiheit", mit Rücksicht auf das Wesen der Freiheit, sein. Die Schranken der vernünftigen menschlichen Erkenntnis kommen von der natürlichen Verbindung und demgemäfsen Einheit der Vernunft mit den Sinnen im Menschen. Wegen dieser natürlichen Einheit, von der das natürliche Wirken bedingt wird, kann der Gegenstand der Vernunft im Menschen, im jetzigen Zustande, nichts anderes sein als „die allgemeine Wesenheit der Dinge, soweit sie im Stoffe sich findet" — essentia in materia existens. Von dieser Seite her, aber nur von dieser, gewinnen die sinnlichen Leidenschaften Einflufs auf den Willen; nicht direkt hindern sie die Bethätigung des letzteren als eines freien. In den Phantasiebildern liest die Vernunft das Allgemeine mit ganz und gar eigener, nicht von den Sinnen abhängiger Kraft. Die Phantasie hält der Vernunft das Buch vor, in der diese lesen kann; aber sie trägt nichts bei zu der Fähigkeit, das Allgemeine oder die Wesenheit lesen zu können. Ist nun das Buch in zitternder Bewegung oder sind die Buchstaben schlecht gedruckt, so wird darunter auch das Lesen und die Freude daran leiden. Ähnlich verhält es sich mit dem Einflusse der sinnlichen Leidenschaften. Sie machen, dafs das der Vernunft Vorgestellte schwer zu entziffern, dafs das Allgemeine, das Fundament, auf dem die Herrschaft des freien Willens ruht, unklar erscheint und dafs dementsprechend der Wille Schwierigkeiten hat, sich gemäfs dem Allgemeinen zu entscheiden und somit sich selbst und seiner Freiheit treu zu bleiben. Kann die Vernunft gar nicht das Allgemeine oder das Wesen

der Dinge im Phantasiebilde finden, ist also die Unordnung in letzteren so grofs, dafs nur „Besonderheiten", d. h. Gegenstände der Sinne erscheinen, so besteht kein freier Akt und dem angemessen auch keine Verantwortlichkeit. Ist aber für die Vernunft ihr Gegenstand wohl erkennbar, wenn auch mit Schwierigkeiten, und entscheidet sich der Wille vorschnell für den vordringlichen Gegenstand der Sinnlichkeit als für das „besondere Gut", in welchem der Endzweck, das bonum commune, sich kundthut, anstatt die Vernunft weiter in Bewegung zu setzen, bis das „wirkliche" (vere bonum) Gut erscheint, so fehlt der Wille gegenüber sich selbst und seiner Freiheit, denn er setzt sich, als in seinem Endzwecke, fest in einem beschränkten Gute, so dafs er fortan nur dieses beschränkte Gut zur Richtschnur für sein ganzes Handeln nimmt und somit in seinen besonderen Akten von der Richtung seines Vermögens auf „alles Gute", bonum commune, d. h. von seiner eigenen Natur abfällt. Er macht, nach Augustin, in der Sünde das Mittel zum Zweck.

Wir können jetzt genau die Grenze ziehen zwischen Natur, Sünde und Gnade, soweit die Freiheit des Menschen in Betracht kommt. Wir thun es nach Anleitung des hl. Thomas in der zweiten Hälfte der Eingangs angeführten Stelle: „Bisweilen bewegt Gott einige, dafs sie etwas bestimmt Gutes wollen, und zwar geschieht dies durch die Gnade" (interdum movet Deus aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est volendum, sicut in his, quos movet per gratiam). Der freie Akt bleibt in seiner Natur, wenn Gott den Willen auf ein Einzelding hin bewegt, soweit dieses Ding „gut" ist, und die Vernunft im Menschen bestimmt, nach welcher Seite hin der menschlichen Natur das Gute im Dinge unter den gegebenen einzelnen Verhältnissen entspricht, ob z. B. hic et nunc das Süfse im Zucker ein dem Menschen notwendiges oder geziemendes Gut ist oder das Wahre darin, was eigens der Betrachtung der Vernunft entspricht, oder das Gewicht oder Ähnliches. Damit ist gegeben, dafs, wenn in diesen besonderen Eigenschaften die Vernunft nicht mehr ein „Gut", bonum particulare, sieht, der Wille sich abwendet. Es bleibt bei solch natürlichem freien Akte immer das Vermögen lebendig für andere „besondere" oder beschränkte Güter; der Wille findet in letzteren nicht den endgültig abschliefsenden Zweck; der Akt ist, so lange er dauert, vollendungsfähig. Der freie Akt ist sündig, wenn der Wille, trotz der Stimme der Vernunft, sich an ein beschränktes Gut anklammert, als ob es „alles Gute", also der letzte Endzweck sei, und somit sich selbst das Vermögen beschränkt resp. nimmt, nach weiteren Gütern zu streben. Da hier freie Zustimmung ist, an einem begrenzten Gute wie am einzigen und Allgute festzuhalten, also alles Gute in diesem zu finden, so versteht sich von selbst, dafs, vom Sünder aus, es nicht möglich ist, der Sünde aus natürlichen Kräften den Rücken zu wenden: er sieht eben — darin besteht die Sünde — alles Gute im Gegenstande seiner Leidenschaft und betrachtet somit nichts anderes mehr als ein Gut, aufser unter dem Gesichtspunkte dieses beschränkten Gutes, um nämlich den Genufs daran zu vermehren. Die Vernunft hat wohl das betr. Gut als wahres in dessen Schranken gezeigt; aber der Wille hat sich selbst an dieses von der Vernunft gezeigte Gut voreilig angeschlossen, als ob es alles Gute wäre, was die Vernunft nicht gezeigt hat; und danach ist es ein Scheingut geworden. Der mit der Gnade vollbrachte freie Akt folgt nicht nur der Bewegung von seiten Gottes, als der ersten wirkenden Ursache, auf das Gute im allgemeinen hin, und wird so mit der Quelle der Freiheit in Verbindung gesetzt; sondern Gott ist, seinem Wesen nach, durch Glaube, Hoffnung und Liebe, auch der bestimmte Gegenstand,

welchen die Vernunft vorstellt, und damit ist die Freiheit eine vollendetere, auf beiden Seiten mit dem unerschöpflichen Quell der freien Selbständigkeit verknüpfte. Der ewige, allumfassende Grund des Wirkens ist im Menschen und verleiht ihm die Teilnahme an der Allherrschaft; an die Stelle der geschöpflichen Wesenheit in der Vernunft tritt die unerschaffene Wesenheit durch den Glauben und später durch die klare Anschauung.

Wir dürfen nach dem Gesagten also nicht so unbeschränkt und bedingungslos von dem notwendig erforderten Indeterminiertsein des freien Willens sprechen. Das letztere selbst hat zur Voraussetzung eine Determinierung, wie jegliches Vermögen für Sein und Wirken ein thatsächlich bestehendes Sein zur Voraussetzung hat. Das von der Freiheit verlangte Indeterminiertsein ist allerdings von Natur unbeschränkt, aber nur mit Rücksicht auf alle geschaffenen, beschränkten und danach äufserlichen Ursachen. Dafs eben alle diese Ursachen den freien Akt nicht bewirken können, dafs vielmehr dieser in sich selbst seine Bestimmung und seinen Grund hat, kommt von nichts anderem als daher, dafs die unbeschränkte Ursache, das Sein selber dem ganzen Wesen nach, den Willen zu allererst zum Einzeldinge hin bestimmt, soweit dieses überhaupt „gut" ist; denn ohne diese Ursache kann keine endliche Ursache in Wirksamkeit treten. Diese Ursache macht, eben als der alles Sein umfassende Akt, der somit kein Sein beengen kann, durch ihren wirkenden Einflufs in den Akt, ut libere agamus, wie Augustin sagt; und so tief deren Einflufs reicht, ebenso tief und lebendig und umfassend ist die freie Selbstbestimmung im Geschöpfe. Gott ist frei dem innersten Wesen, nicht blofs einem Vermögen nach, weil sein Wesen die reinste Bestimmtheit und Thatsächlichkeit notwendig ist und sonach er, in sich durchaus bestimmt und vollendet, in keinerlei Abhängigkeit von aufsen steht. Das vernünftige Geschöpf aber ist frei, von aufsen unabhängig, weil es natürlichermafsen geeignet ist, unmittelbar von Gott bewegt oder vollendet zu werden und auf Grund dessen sich selbst, resp. seine Fähigkeiten, zu bewegen und zu vollenden.

Diese Wahrheit allein ist im stande, die gegen die Willensfreiheit erhobenen Einwürfe wirksam zu widerlegen.

Der Verfasser der vorliegenden Schrift behandelt S. 8 ff. eingehend den Einwurf, dafs die Freiheit im Grunde Ursachlosigkeit sei und somit dem Satze vom hinreichenden Grunde widerspreche. Im Verlaufe der Abhandlung wird dann dieser Einwurf am öftesten berührt. — G. findet die hinreichende Ursache für den freien Akt (S. 9) „in den Motiven zum Handeln in Verbindung mit dem Vermögen zum Wollen". Er fügt hinzu: „Jede Seelenthätigkeit wird ja durch ein objektives und ein subjektives Moment bedingt: Das Denken durch die Wahrheit und den Verstand, das Sehen durch das Licht und das Auge. Darum können auch beim Wollen die Motive, welche die objektive Seite der Handlung darstellen, nicht die alleinige Ursache sein, sondern es mufs die Fähigkeit zu wollen mitwirken." G. scheint gar nicht zu merken, wie er mit dieser Parallele seinen Gegnern, den Deterministen, das Wort redet. Wenn die Motive, die der Verstand dem Willen vorlegt, sich so zu diesem verhalten wie die Wahrheit zur Vernunft, das Licht zum Auge, so ist damit die Freiheit gerichtet; denn notwendig wird vom Lichte das Auge bestimmt, von der Idee die Vernunft. Will er aber sagen, die Verbindung sei gemäfs der Beschaffenheit des Vermögens, also hier frei gemäfs dem Vermögen der Willensfreiheit, so setzt er voraus, was er beweisen will. Er behauptet ohne weiteren Grund, das Willensvermögen sei indeterminiert,

und die Gegner sagen, dasselbe sei determiniert. Zudem widerspricht er sich selber auf S. 11, wo er sagt, darin „bestehe gerade die Freiheit, dafs, wenn auch alle zu einem Wollen notwendigen Bedingungen gegeben seien, der Wille doch sich anders entscheiden oder das Wollen ganz suspendieren könne". Danach sind also die „Motive" gar nicht Ursache des Handelns, sondern trotz ihrer, als „der zu einem Wollen notwendigen Vorbedingungen", kann der Wille so oder anders. Soll die Handlung frei sein, dann mufs sie ohne Zweifel unabhängig bleiben von allem Vorhergehenden, ihr Äufserlichen, mit Notwendigkeit Einwirkenden, wie dies bei den Motiven auf seiten des Verstandes der Fall ist, die da einwirken, ob der Wille will oder nicht. Die Handlung mufs rein vom Innern des Willens ausgehen. Und da tritt eben die Frage ein: Wo ist da, im Willen, die hinreichende Ursache für das bestimmte Wollen; da doch, seinem Wesen nach, der Wille von Natur weder dieses noch jenes Gut will? Es gibt eine befriedigende Antwort auf diese Frage nur gemäfs den obigen Auseinandersetzungen. Dafs der Wille thatsächlich will, nachdem er nicht gewollt hat, dafs er dieses oder jenes will, davon ist die erste Ursache in der Determinierung von seiten Gottes zu suchen als der allgemeinen Ursache, die ebenso alles Gute dem t h a t s ä c h l i c h e n Sein nach ist, wie der geschöpfliche Wille auf alles Gute von Natur aus, dem V e r m ö g e n nach, sich richtet. Dafs der Wille dann die Vernunft und die anderen Vermögen in Bewegung setzt und so ihm Motive für ein partikuläres Gut vorgestellt werden, nach denen er sich selbst bestimmt oder von denen er frei abfällt, dies kommt von der ersten Bewegung, die nichts vernichtet oder einengt, sondern im Gegenteil, weil von der allumfassenden wirkenden Ursächlichkeit ausgehend, alle Kräfte vermittels des Willens bethätigt zum Zwecke, zum Guten hin. Hören wir Thomas (III. C. G. c. 59), der, schärfer wie wir es können, diese Antwort erläutert: „Manche Gelehrte konnten es nicht verstehen, wie Gott ohne Nachteil der Freiheit die thatsächliche Selbstbestimmung in uns verursachen kann, und meinten mit Rücksicht auf prov. 21, 1 und Phil. 2, 13, Gott sei deshalb in uns Ursache des Wollens und Vollbringens, weil er uns das Willens v e r m ö g e n gibt, nicht aber, weil er mache, dafs wir dies oder jenes wollen (inquantum dat nobis virtutem volendi, non autem sic, ut faciat nos velle hoc vel illud). Diese Erklärung aber, die Origenes gibt, ist ganz offenbar gegen die Schrift. Denn da wird gesagt: 'Alle unsere Werke hast du gewirkt, o Herr.' Nicht nur das Vermögen also haben wir von Gott, sondern auch das wirkliche thatsächliche Wollen. Aufserdem beweist ja prov. 21, 1, dafs sich die Ursächlichkeit Gottes nicht allein auf das Willensvermögen erstreckt, sondern auch auf den Willensakt. Der Mensch kann sich seines Willensvermögens gar nicht bedienen (non potest virtute voluntatis sibi data u t i, nisi inquantum agit in virtute Dei), aufser insoweit dieses durch die Macht Gottes in Thätigkeit gesetzt wird. Jene Macht aber, kraft deren etwas in Thätigkeit ist, verursacht nicht nur das Vermögen zu handeln, sondern den Akt selbst. (Illud autem, in cujus virtute aliquid agit, est causa non solum virtutis, sed etiam actus.) Dies erscheint bereits beim Künstler, der das Werkzeug in Bewegung setzt (in cujus virtute agit instrumentum) und so die Ursache des Angefertigten ist, trotzdem das Werkzeug von ihm nicht seine Gestalt empfangen hat, sondern nur von ihm angewandt wird. So ist Gott in uns nicht nur Ursache des W i l l e n s, sondern auch des W o l l e n s (sed etiam volendi)".

G. verwechselt Freiheit und Verantwortlichkeit: Die Motive unseres freien Handelns sind Ursache unserer Verantwortlichkeit, aber sie machen,

für sich allein genommen, in keiner Weise, dafs wir frei handeln. Die Verantwortlichkeit stützt sich auf die Freiheit, ist untrennbar von der Freiheit, wie die Selbstbestimmung untrennbar ist von der Determinierung durch Gott, das Allsein dem Wesen nach, und von dieser den Charakter des Freien entlehnt; aber die Verantwortlichkeit ist nicht die Freiheit. Die letztere reicht weiter als die Verantwortlichkeit. Dafs ich ein freies Willensvermögen habe, dafs Gott als „universalis motor" meinen Akt in erster Linie bestimmt, dafs die Umstände aufsen dieses oder jenes „Motiv", um mit G. zu reden, in die Vernunft niederlegen; dafür bin ich nicht verantwortlich, aber das alles gehört zum freien Akte. Der freie Akt ist ein Ganzes, in welchem meiner Verantwortlichkeit ein gewisser Bereich zugewiesen ist. Ähnlich arbeitet der Handwerker am Baue wie auch der Baumeister. Der Bau ist ein Ganzes und jeder hat seinen Wirkungsbereich. Der Handwerker wird nicht getadelt, wenn er das Fenster, die Thüre darin streng nach der Vorlage gemacht hat, falls seine Arbeit nicht stilgerecht ist; aber er wird getadelt, und mag er sonst noch so gut gearbeitet haben, wenn er zu viel mit seiner Teilarbeit hervortreten wollte und deshalb über die Zeichnung des Planes hinausgegangen ist. Das Heer ist mit dem Feldherrn ein Ganzes, so aber, dafs jeder Soldat ein wirklicher Streiter ist, wenn auch sein Platz ihm vom Feldherrn angewiesen und bestimmt ist. Dafs Gott jedes freie Geschöpf als erste Ursache im freien Akte bestimmt, nimmt dem Geschöpfe es nicht, sondern gibt es ihm, dafs es frei wirkt; aber es ist verantwortlich nur in dem Bereiche, der ihm in Anbetracht seiner Natur zukommt. Und dieser Bereich ist für den Menschen folgender.

Die Vernunft stellt die im sichtbaren Dinge befindliche allgemeine Wesenheit vor. Letztere ist allgemein, weil alle thatsächlichen Einzelheiten, mögen dies Vermögen, Zustände oder Thätigkeiten sein, in dieser Wesenheit ihre mafsgebende Richtschnur finden. Die Zusammengehörigkeit und das Ineinandergreifen dieser Wesenheiten in den Dingen der sichtbaren Welt bildet die aufsen gegebene Grundlage für das Naturgesetz. Dadurch nun eben, dafs die Vernunft das Wesen, als das mafsgebende Allgemeine, vorstellt, ist sie, wie eben Thomas sagte, die radix libertatis, und wo deshalb vernünftige Thätigkeit ist, mufs Freiheit im Handeln sein. Denn Freiheit bedeutet das naturgemäfse Losgelöstsein von allen Einzelgütern, so dafs das freie Geschöpf, von Natur, auf kein Einzelgut als den letzten Endzweck gerichtet ist, wie der Stein auf die Tiefe, die Biene auf den Honig. Die Wesenheit aber in jedem Dinge gewinnt darum gerade den Charakter des Allgemeinen, weil sie für sich kein einzelnes Wirklichsein hat und somit auch kein erstrebbares Gut ist, sondern vielmehr die potentia ad esse, das innere, im Dinge selber vorhandene Vermögen für das Wirklich- oder Einzelsein und somit Vermögen für das Gute. Die Wesenheit „Mensch" schliefst ja keine einzeln bestimmte Gröfse oder Kleinheit, weder einen bestimmten Grad Thorheit noch hohe Weisheit und Ähnliches in sich ein; sondern sie ist im Innern des Menschen die Richtschnur für alle möglichen Einzelheiten und besteht mit ihnen zusammen. So verhält es sich mit allen Wesenheiten, ausgenommen die göttliche, die da reinste einzelne Wirklichkeit von innen aus ist und durch deren wirkende Kraft deshalb alle übrigen existieren. Alle geschöpflichen Wesenheiten in den Dingen sind allgemeine Vermögen für das wirkliche Sein, d. h. sie bilden im Dinge selber die Möglichkeit, dafs von demselben die allgemeine Aussage gilt: Es ist; und sowie das wirkliche Sein zusammenfällt mit dem Charakter des Guten — omne ens est bonum —, so bilden diese Wesenheiten in den Dingen die allgemeine

Möglichkeit, dafs sie gut und demnach erstrebbar sind. Der Bereich unserer Verantwortlichkeit ergibt sich daraus von selber: Wie die Wesenheiten aufsen Grund und Richtschnur im Innern des Dinges für das wirkliche Sein sind, so sollen sie in unserer Vernunft Grund und Richtschnur — „Motiv“ nach G. — für das Wirken bilden. Wie in keinem Dinge sonach die thatsächlichen Einzelheiten derart die Wesenheit erschöpfen, dafs nicht endlos mehrere oder wenigere mit demselben Wesen, dafs nicht noch andere mit diesem zusammen sein könnten: wie also, trotz aller Einzelheiten und Wirklichkeiten, der Wesenheit das unverkürzte Vermögen bleibt, noch endlos anders in der Wirklichkeit sein zu können; so darf der Wille, folgt er anders seiner natürlichen Richtschnur, nämlich der Vernunft, bei keinem Einzelgute stehen bleiben, als ob dieses das Allgut und somit endgültig befriedigender Zweck sei. Er darf nicht alles andere auf dieses beschränkte Einzelgut beziehen, sondern er ist verantwortlich dafür, dafs im Akte dieses sein Vermögen sich äufsert, alles andere Einzelgut wollen zu können. In diesem Sinne sind die „Motive“ nicht Teilursache, nicht der Willkür überlassen, so dafs der Mensch auch ohne solche „Motive“ in der Vernunft handeln dürfte, sondern sie sind volle Ursache davon, dafs der Mensch sich verantworten, d. h. antworten kann auf die Frage, warum er dies oder jenes gethan habe. Die Sünde besteht präcis nicht darin, dafs der Mensch gegen ein Gesetz sich verfehlt, sondern sie ist ein Abfall von der eigenen Gröfse des Menschen, der durch die Vernunft auf Endloses, Unbegrenztes gewiesen wird und durch den Willen, trotz aller Eindrücke von den sichtbaren Dingen aus, die Kraft hat, diesen Zug lebendig zu halten; der jedoch trotzdem, wiewohl er bei der Natur seines Willens anders kann, bei einem beschränkten Gute endgültig und, mit Rücksicht auf die Natur, unheilbar stehen bleibt.

Bei der Darstellung G.s liegt es gar zu nahe zu denken, er verstehe unter Freiheit die Fähigkeit und das Recht, jedes beliebige Gut zu wollen. Dann wäre jedes Gesetz gegen die Natur des Menschen und somit nicht verpflichtend. Nein; die Freiheit besagt die Fähigkeit, bei jedem thatsächlichen Wollen eines beschränkten Einzelgutes das Vermögen für das Unendliche offen zu halten; und das geschieht, wenn der Mensch gemäfs den allgemeinen Ideen in der Vernunft sich bestimmt. Haftet er an etwas Beschränktem wie am Unendlichen, so schliefst er das Thor zum Unendlichen und beleidigt zuerst seine eigene Würde. Er kann dann nicht „antworten“ auf die Frage, warum er so gethan; und darum ist er schuldig. Die Sünde ist wesentlich negativ oder privativ; sie ist, wie der Areopagite (c. 4 de div. nom.) sagt: „Grundlosigkeit, Vernunftlosigkeit, Mafslosigkeit“. Es ist ein unentschuldbares Mifsverständnis, wenn man meint, dadurch, dafs Gott, als erste Ursache, den Willen bestimme, werde der letztere seiner Verantwortlichkeit entkleidet, „er konnte ja nicht anders“. Für die Bestimmung von seiten der ersten Ursache ist kein Wille verantwortlich. Er ist verantwortlich, strafbar oder des Lohnes würdig, in seinem Bereiche, wegen des Gebrauches oder Mifsbrauches der Vernunft und des freien Willensvermögens. Und diese Vernunft und den freien Willen kann jener nur bethätigen, der die unendliche Vernunft und die ungemessene Freiheit seinem Wesen nach ist: Das Licht kann nicht verdunkeln, das Feuer nicht Kälte verbreiten.

G. hat auf alle Einwürfe, welche die Gegner der Willensfreiheit machen, am Ende nur immer diese eine Antwort: Das Bewufstsein bezeugt, dafs wir anders handeln können und somit frei sind. Es ist schwer verständlich, wie gerade G. sich derart auf das Bewufstsein der Freiheit

stützen kann. Nach seiner Annahme ist ja ein solches Bewufstsein gar nicht möglich. Die „Motive“ sind unzureichend für den freien Akt, wie er betont; also können sie das Bewufstsein der Freiheit beim Handeln nicht erzeugen. Neben den „Motiven“ besteht nach ihm einzig das Vermögen, so oder anders oder gar nicht handeln zu können. Von einem blofsen allgemeinen Vermögen aber, das einen Akt setzen kann oder nicht setzen kann, vermag ich, auf Grund eben dieses Vermögens, kein Bewufstsein zu haben; solches blofses Vermögen äufsert sich ja noch nicht, sondern kann blofs sich äufsern. Wir fürchten, dafs G. das Bewufstsein mit einem unbestimmten Gefühl, auch anders zu können, verwechselt; ein solches Gefühl aber findet sich nicht blofs bei den Menschen, sondern auch bei den Tieren. Soll das Bewufstsein überhaupt etwas in unserem Falle bedeuten, so kann es nur dahin verstanden werden, dafs ich zu meinem eigenen Akte vermittels der Reflexion zurückkehre und so erkenne, dafs ich handle. Ist damit gesagt, dafs ich meinen Akt als einen „frei gewirkten“ erkenne? G. kann dies nicht behaupten, da doch nur die „Motive“ erkennbar sind und diese nach ihm nicht zureichen für den freien Akt selber. Aber selbst wenn wir in den „Motiven“ die zureichende Grenze sehen, nicht zwar der Freiheit, sondern der durch die Freiheit bedingten Verantwortlichkeit, so können wir doch nicht den Akt mit Sicherheit als einen wirklich frei gewirkten bezeichnen. Denn einzelne „Motive“ des eigenen Wollens sind uns nicht selten verborgen und leiten uns dennoch in einer Weise, die uns verantwortlich macht; denn wir könnten sie erkennen, wenn eigene Schuld es nicht hinderte. Deshalb sagt der Apostel: „Nichts bin ich mir bewufst, aber deshalb bin ich noch nicht gerechtfertigt.“ Und im Propheten heifst es: „Es gibt Wege, die dem Menschen gerecht scheinen, ihr Ende aber ist die Hölle.“ Der Heiland aber selber sagt, er werde zu manchen, die sich gottgefällig dünken und sogar Wunder wirkten, sprechen: „Ich kenne euch nicht“. Mancher ist durch Leidenschaften gebunden, die all sein Thun und Lassen leiten und die zu erkennen oder gar zu bekämpfen er sich nicht bemüht. Nach dem allem scheint uns das „Selbstbewufstsein“ als Beweisgrund für den Bestand der Freiheit wenig Wert zu haben. Wir wüfsten auch nicht, dafs Thomas oder ein anderer allgemein anerkannter Autor dasselbe eine mafsgebende Stelle unter den Zeugnissen für die Freiheit einnehmen liefse. Da wird die Freiheit allgemein und objektiv vom Wesen der Vernunft abgeleitet, was zwar G. auch berührt, aber ohne darauf einzugehen. Vollends jedoch kann das Bewufstsein in keiner Weise für die Existenz der Freiheit angeführt werden gegen solche, die gerade dieses Bewufstsein leugnen. Da steht dann Behauptung gegen Behauptung, subjektives Empfinden gegen subjektives Empfinden; ein Ergebnis kommt nicht heraus. Wenn übrigens auch G. S. 37 das Bewufstsein als „den hauptsächlichsten Beweis“ für die Freiheit ansieht und „auf der Untrüglichkeit des Bewufstseins alle Gewifsheit beruhen“ läfst, so scheint er doch selbst nicht so sehr davon überzeugt zu sein, denn S. 200 schreibt er: „Nicht das Bewufstsein kann sagen: 'Ich kann, was ich will', sondern nur der urteilende Verstand“.

Wirft Hartmann (S. 246) mit Wahn gegen die Willensfreiheit ein, durch sie werde ein geordneter Zustand der menschlichen Gesellschaft unmöglich, so wird sich vom Gutberletschen Standpunkte aus schwerlich etwas dagegen sagen lassen. Die „Motive“ anführen als die notwendig mafsgebende Regel der Willensfreiheit heifst diese letztere selber leugnen. Ist es aber dem subjektiven Willen an entscheidender Stelle überlassen, rein von sich aus zu bestimmen, so fehlt das Band, welches die Menschen

zur Menschheit, zu einem Teil des All macht. Ist jedoch der Ewige der Erstbestimmende im Willen aller und wird durch diese Bestimmung, soweit sie reicht, der geschöpfliche Wille erst thatsächlich frei, nachdem er dem Vermögen nach frei gewesen, so dafs er die Vernunft und die anderen Kräfte zum Guten hin bestimmt, zu dem Zweckdienlichen; kommt also das wahre Moment des Freien erst durch den Einflufs desjenigen in den Willen, der die Freiheit und Unabhängigkeit selbst ist, dann ist beides gewahrt: die Freiheit des einzelnen und die Entwickelung des Ganzen mit allen seinen Kräften zum Zwecke, zum Guten hin.

Wir betonen „der Ewige“, damit man uns nicht den Vorwurf mache, wir machten, mit Thomas, den Charakter des Freien im Akte von etwas Vorhergehendem abhängig, so dafs schon vorher bestimmt sei, was frei entschieden werden solle. Kraft der Ewigkeit nämlich „umschliefst“, wie Thomas sagt (I, qu. 14, art. 13) „Gott alle Zeit“; ist der ganzen Zeit und allem, was in ihr ist, zugleich gegenwärtig; läfst in sich kein Vorher und Nachher zu, sondern steht als das instans perpetuum da. Bestimmt also der Ewige thatsächlich den menschlichen Willen, so wird dieser von keinem „Vorher“ abhängig, sondern die Selbstbestimmung ist zugleich mit der Bestimmung von seiten Gottes. Ein Vorher und Nachher tritt erst ein, insoweit der Wille die übrigen Kräfte, je nach deren der Zeit unterliegenden Natur, in Bewegung setzt.

G. sagt (S. 468) gegen Meyer: „Aus diesem indifferenten Willen sittliche Bestimmtheit ableiten zu wollen, ist ihm identisch mit der Spinozistischen Entwickelung des Allgemeinen und Unbestimmten zum Konkreten und Individuellen“. Wenn aber G. den Willen einzig durch sich selbst — denn er kann ja auch gegen die „Motive“ sich entscheiden und mufs dies thun können, soll er frei bleiben — aus dem Zustande des Indifferenten zur Bestimmtheit, „vom Allgemeinen zum Konkreten“ kommen läfst; so wüfsten wir nicht, wie er, nach dieser Seite hin, sich vom Fundamente der Spinozaschen Spekulation unterscheidet. — Von der Behauptung (S. 249), dafs „eine Wahl unvernünftig ist, welche das kleinere Gut dem gröfseren vorzieht“, sowie (S. 251), dafs „der Wille, obgleich frei, regelmäfsig das Leichtere, Angenehmere, Bessere wählt“, nehmen wir im Interesse des Probabiliorismus gebührend Akt.

G. kommt (S. 270) zum Ergebnisse, dafs „fast alles bei menschlichen Entscheidungen auf Charakter, Erziehung und äufsere Verhältnisse ankommt und also der Spielraum unserer Freiheit ein sehr engbegrenzter ist“. Er ist „subjektiv sehr geneigt, die Unfreiheit der Gewohnheitssünder viel weiter auszudehnen, als es durchweg von unseren Moraltheologen geschieht“. Wenn er dann noch die „humanen Bestrebungen der Lombrososchen Schule mit Freuden begrüfst“, so ist dies alles einer Abbitte, gegenüber den Gegnern der Willensfreiheit, ähnlich. Wir brauchen die Willensfreiheit nicht eng zu begrenzen; ihr Gegenstand ist und bleibt das unbegrenzte Gut und sonach hat sie selber, an sich betrachtet, keine Grenzen; sie kann immer anderes noch wollen als das, was sie will. Die Grenzen in ihrer Äufserung kommen vom Gegenstande, nicht von ihr selbst. Im Vorstellen des Gegenstandes wird die Vernunft in der Weise von den Leidenschaften der Sinne beeinflufst, wie wir oben auseinandergesetzt haben. Von der Regelmäfsigkeit im Vorwalten der Leidenschaften, je nach den verschiedenen Menschenklassen und Gegenden, kommt die Regelmäfsigkeit der Verbrecherstatistik. Die Gewohnheitssünder und Verbrecher „verdienen ganz sicher inniges Mitleid und nicht so sehr Unwillen“; aber nicht, weil die Organe schuld sind an ihrer Bosheit,

sondern im Hinblicke auf ihr schliefsliches Ende, wenn sie nicht bereuen. Es gibt ein Mitleid, welches grausamer ist als die härteste Strafe.

G. hätte besser gethan, nicht mit vornehmer Verachtung auf Thomas herabzusehen in der heute sich immer mehr verbreitenden Meinung, der Aquinate sei zu alt für unsere Zeit der Fortschritte. Thomas hat die ganze Frage der Willensfreiheit ausführlich bearbeitet und alle Schwierigkeiten in befriedigendster Weise gelöst, auch die heute vom Pantheismus und Naturalismus gemachten. Wir konnten seine Lehre nur skizzieren. Auf dem Wege G.s kommt man notwendig zur „Einengung" der Willensfreiheit und von da bis zur Leugnung ist nur ein Schritt. G. hat in früheren Schriften den heil. Thomas von Aquin wenigstens noch häufig angeführt; in dieser haben wir, wenn wir uns recht erinnern, keine einzige Stelle aus Thomas gefunden. Sollte G. den Aquinaten ebenfalls zu den Gegnern der Willensfreiheit zählen, weil er eine Determinierung annimmt, die da Ursache der Indifferenz des Willens im freien Akte ist, und sollte er nur aus einer gewissen Scheu dies nicht offen ausgesprochen haben; so kann er getrost auch die übrigen Principien der Spekulation des Aquinaten preisgeben und sich dabei der Worte jenes Papstes erinnern (Innocenz VI.): „Wer dieser Lehre (des hl. Thomas) folgte, ist noch niemals vom Pfade der Wahrheit abgewichen, und wer ihr entgegen stand, war stets des Irrtums verdächtig".

Dr. C. M. Schneider.

***Dr. P. Schiltz:* Summa Philosophiae, ad mentem D. Thomae Aquinatis,** in usum Seminarii Luxemburgensis. Vol. I Logica-Critica. Luxemburgi, typographia ad S. Paulum. 1892.

Man hat sich schon daran gewöhnt, dafs es in der Behandlung der philosophischen Wissenschaft geht wie beim Unterrichte in den höheren Schulen. Da zieht jeder einzelne Professor so viel in seinen besonderen Lehrgegenstand hinein, dafs es den Anschein gewinnt, er lehre allein oder doch sei zum mindesten sein Unterricht der allerwichtigste. Ähnlich verhält es sich mit den einzelnen Zweigen der Philosophie. Wer eine Logik schreibt, mengt so ziemlich alle Fragen hinein, die überhaupt in der Philosophie behandelt zu werden pflegen. Und wer eine Psychologie herausgibt, bringt es sicher ebenfalls zu mehreren dicken Bänden; denn, um vollständig zu sein, wird alles behandelt, wozu die Seele mit ihren Kräften irgend eine Beziehung hat. Zu welchem Seinskreise aber hätte sie keine?

Wir waren deshalb angenehm überrascht, als wir in dem angezeigten Buche einer Logik begegneten, die wirklich nichts als Logik ist und alle fremdartigen Materien beiseite läfst. Hat der Autor die „critica" zu seiner Logik hinzugefügt, so findet er dies mit Recht durch den allgemeinen, schon lange bestehenden Gebrauch begründet, obgleich die behandelten Punkte gewöhnlich in der Erkenntnislehre und in der Metaphysik wiederkehren. Nach einer sehr kurz gehaltenen Einleitung in die Philosophie spricht der Verfasser über den Begriff, die Notwendigkeit und die Einteilung der Logik. Es folgt der erste Teil über das Zeichen, den terminus und seine Eigenheiten, die univocatio, aequivocatio, Analogie, über die Prädikabilien, Prädikamente und Postprädikamente. Der zweite Teil behandelt den Namen, das Verbum, die oratio, das Urteil und den Satz. Im dritten Teile wird zuerst die analytica prior vorgelegt, dann die

analytica posterior, darauf die Dialektik oder Logik und den Schlufs macht die sectio sophistica. Die „critica" enthält 16 Quästionen, in denen zur Behandlung kommen: Die Gewifsheit der Wahrnehmungen der äufseren Sinne, die Universalien, die aus sich allein bekannten Principien, die Gewifsheit der Schlufsfolgerung, die Kriterien der Wahrheit, die Einteilung der Wissenschaft und die wissenschaftliche Methode. Aus dieser Aufzählung ist bereits zu ersehen, wie trotz des geringen Umfanges nichts Wesentliches fehlt, was zur Logik gerechnet wird. Zudem mufs betont werden, dafs die kurze Fassung des Stoffes weder der Klarheit noch der Gründlichkeit in der Behandlung schadet. Nachdem die positive Lehre prägnant vorgetragen worden, werden die Schwierigkeiten erledigt. In den meisten Fällen bedarf es nur des Hinweises auf einen Punkt der vorgetragenen Lehre, damit der Leser selbst die Lösung in befriedigender Weise finde. Unter den Schwierigkeiten sind, zumal im kritischen Teile, jene nicht aufser acht gelassen, die von der modernen Naturforschung, z. B. gegen die Gewifsheit der Sinne, gemacht werden.

Der Verfasser hätte sich viel Mühe, sowohl im Nachdenken wie in der Auseinandersetzung selber, erspart, wenn er bei allen den Begriffen, die von Ar. und Th. behandelt werden, die Fassung gewählt haben würde, die jene grofsen Meister den betreffenden Begriffen gegeben. Je allgemeiner und umfassender ein Wort ist, desto schwerer ist es, einen Begriff aufzustellen, der, wie im Keime, die Anwendung auf die ganze, damit verbundene Lehre enthält. Es ist da immer gut, Definitionen zu folgen, welche ein Jahrhunderte langer Gebrauch geheiligt hat. Nehmen wir gleich die erste Definition: Philosophia est scientia humani intelligibilis ex immediata ratione (S. 3), so ist das „ex immediata ratione" unklar und wird auch nicht klarer durch die hinzugefügte Erklärung, obwohl jeder Kundige weifs, was der Verfasser sagen will. Was bedeutet da das „immediata"? S. 133 wird eine propositio als immediata hingestellt, quae caret medio probativo, die also nicht bewiesen werden kann, wie die ersten Grundprincipien. Aber damit ist nicht die ganze Philosophie erschöpft. Wir halten es mit der alten Definition: „cognitio per causas". Da liegt in der Verschiedenartigkeit der causa die Gliederung der ganzen Philosophie. Das Nämliche gilt von der Definition des signum. In der Definition Augustins (vgl. catech. Rom. pars II, cap. 1, qu. 6) liegt zugleich die im Bereiche der Erkenntnis wirkende Ursächlichkeit des Zeichens ausgedrückt, wodurch die Definition allgemeiner und somit fähig wird, auch im Bereiche des Übernatürlichen zu dienen (vgl. Th. III, qu. 60). Das facere cognoscere per modum repraesentationis ist geeignet, Zweideutigkeiten Raum zu geben. S. 18 hätte hervorgehoben werden müssen, dafs das phantasma sich für das vernünftige Erkennen einzig ex parte objecti hält, wie die Farbe mit Rücksicht auf das Auge, damit sogleich der Vorstellung vorgebeugt werde, als ob (S. 17) in derselben Art und Weise, wie die Phantasie von den äufseren Sinnen empfängt, so die Vernunft von der Phantasie abhänge. Im Art. 9 S. 32 hätte der Verfasser auch in den einzelnen Sätzen höhere Klarheit erzielt, obgleich sie im Zusammenhange nicht fehlt, wenn er aus der Summa I, qu. 3, art. 5, ad I zu Grunde gelegt haben würde. Der Ausdruck essentia determinabilis für das genus ist ungenau; die essentia als solche ist determinabilis blofs mit Rücksicht auf das esse der Existenz. In allen diesen Stellen mufs es heifsen pars determinabilis essentiae. Dies ist das genus, und pars determinans in essentia ist die differentia. Ähnliches gilt S. 44 von der Substanz, „cui debetur esse in se et non in alio". Da mufste, um Mifsverständnisse auszuschliefsen, bemerkt werden, „voraus-

gesetzt, dafs der Substanz das esse der Existenz gegeben wird, was ihr nicht geschuldet ist, kommt es ihr so zu, dafs sie für sich und nicht in anderem besteht.“ So erklärt auch Thomas gegen öftere Schwierigkeiten dieses debetur esse in se. Sonst kommt man mit der göttlichen Substanz in Kollision. Bei der Behandlung der Sinne (II, S. 5 u. ff.) hätte Rücksicht genommen werden müssen auf die immutatio spiritualis und immutatio materialis, wie Thomas dies auseinandersetzt I, qu. 78, art. 3. Nur das richtige Verständnis der forma spiritualis in den Sinnen führt zur Lösung der gegen die Sinnenkenntnis bestehenden Schwierigkeiten. Dafs der actus der Sinnenerkenntnis ein immanenter ist, haben wir nicht erwähnt gefunden. Eine Erläuterung dieses terminus wäre wünschenswert gewesen. Das „testimonium conscientiae“ hat wenig zu sagen; zu weit getrieben, würde es den reinen Subjektivismus Kants zur Folge haben. — Wir wollten diese leicht zu verbessernden Punkte kurz hervorheben, um dem Verfasser zu zeigen, wie er den Titel „ad mentem D. Thomae“, den er seinem Werke vorgesetzt, noch wahrer und damit seine Arbeit selber wertvoller machen kann. Diese selbst empfehlen wir auf das wärmste. Sie hat alle Merkmale eines guten, auch für den Selbstunterricht durchaus brauchbaren Lehrbuches der Logik.

Dr. C. M. Schneider.

Chr. Pesch S. J., **Gott und Götter.** Freiburg, Herder 1890.

Diese Schrift will auf Grund früherer religionsgeschichtlicher Studien des Verfassers zunächst als erste Aufgabe den historischen Gottesbeweis in stichhaltiger Strenge durchführen.

I. Wahrheit des Gottesbegriffes.

Die apologetischen Nachweise sind Waffen, welche für den allgemeinen Gebrauch hergestellt werden — natürlich dürfen sie nicht so beschaffen sein, dafs sie beim ersten Waffengang zerbrechen. Allein schon diese erste Ausführung ist nicht geeignet, einem ernsten Gegner gegenüber zum Gebrauche angeraten zu werden. Die Allgemeinheit und stete Hochschätzung der Religion überhaupt wird als ein besonderer Vorzug gegenüber dem Wechsel und der Abstufung geltend gemacht, die sich in der wissenschaftlichen und künstlerischen, sittlichen, rechtlichen und gesellschaftlichen Kultur der Menschen offenbare, oder auch in der Mannigfaltigkeit der Farbe und Gröfse bei der gleichen Grundform des menschlichen Körpers. „Kein Weltweiser hat bis jetzt ein Lehrgebäude zu errichten vermocht, das den Beifall aller gefunden hätte; . . . wenn es sich aber um eine der höchsten und tiefsten Fragen handelt, um die Religion, dann erhebt sich die ganze Menschheit wie ein Mann, um Zeugnis abzulegen.“ pag. 2. Ist nicht die Verschiedenheit auf dem Gebiete der Religion ebenso grofs und heftig, ja, feindseliger und energischer als wie auf jedem anderen Kulturgebiete? Streben und Sehnsucht nach Wahrheit und Vollkommenheit, nach Recht, Sittlichkeit und Schönheit sind wohl gemeinsam allen Rassen und Zeiten, nicht aber die Art und Weise, nicht die Form und die Wege, wie man diesem gemeinsamen Ideal zu entsprechen suchte.

Der Einwand gegen die Allgemeinheit und Vernunftnotwendigkeit des Gottesbewufstseins, der den Unglauben der Verbildeten und Verwilderten sowie die angebliche Religionslosigkeit der Wilden gegen die Religion ins Feld führt, wird wirksam zurückgewiesen pag. 3 sq. Unrichtig

dünkt mir, dafs der Begriff der unendlichen Vollkommenheit nichts weiter sei als der Ausschlufs jeder Schranke des Endlichen von Gott: pag. 17. Dann litte in der That der Gottesbegriff selbst an Anthropomorphismus. Gott wäre als ein unendliches Geschöpf gedacht. Er wird aber deshalb als unendlich gedacht, weil nur der Unendliche selbstwirklich und selbständig zu existieren vermag. — Die Allgemeinheit der Religion ist natürlich bedingt durch die Frage, welche Vorstellungen noch als Gottesglaube gelten können. Pesch glaubt sagen zu können: Alle Menschen haben an das Dasein eines persönlichen Gottes geglaubt, weil alle an eine unsichtbare Welt und an einen (beziehungsweise p. 23) höchsten Geist geglaubt haben. p. 20 sq. 23. 43. 46. — Mir scheint der Beweis doch sehr bedenklich, dafs alle heidnischen Religionen in allen ihren Entwickelungsformen einen monarchischen Polytheismus darstellen — ganz abgesehen von dem Buddhismus. Der Dualismus zwischen Materie und Geist, Fatum und Vernunft, Gut und Bös, zwischen männlicher und weiblicher Urkraft läfst sich doch nicht als wesentliche Form des Naturalismus übersehen. Sodann möchte ich bemerken, dafs der Begriff: „Überirdisches, persönliches Wesen, das mit unabhängiger Gewalt unsere Geschicke lenkt", „zu dem wir in notwendiger Abhängigkeit und in freier Beziehung stehen" pag. 22, eine reiche Wesenserklärung Gottes bedeutet, aber leider nicht in der Mehrzahl der Religionsphasen gefunden wird, so dafs wir mit Pesch sagen dürften: „Die ganze Menschheit legt ihr Zeugnis ab: Es gibt einen persönlichen Gott" pag. 23. Selbst in dem monarchischen Polytheismus ist jener Gott, der sich als die Erinnerung an den wahren Gott der Urzeit kundgibt, vielfach durch den höchsten Gott des mythologischen Götterkreises verdrängt worden. — Es ist sehr auffällig, dafs Pesch den Buddhismus bei dem historischen Gottesbeweis einfach nicht in Erwägung zieht, und doch ist diese Religion, welche man schon geradezu religiösen Atheismus genannt hat, die Religion der Selbsterlösung, ihrer inneren und äufseren Entwickelung zufolge bedeutend genug, um das Ergebnis der an sich äufserst wertvollen Ausführungen Pesch's in Frage zu stellen. — Auch den Satz halten wir für unberechtigt, wenn er in ausschliefsender Schärfe ausgesprochen wird: „Die Gottesleugnung nimmt nie den Weg vom Kopfe zum Herzen, sondern umgekehrt" p. 27. Manche Werke der neueren Philosophie beweisen, dafs der wissenschaftliche Atheismus noch auf der Meinung beruht, die Idee des persönlichen oder des christlichen Gottes sei mit der Idee der absoluten Vollkommenheit und Güte unvereinbar; insbesondere der biblische Gottesbegriff, sodann der Gott, welcher durch Blut versöhnt werden wollte, ein Gott der berechnenden Frömmigkeit, ein Gott, der für die ganze Ewigkeit das Ansehen der Person kenne, sei gerade um des sittlichen Ideales willen unmöglich und zu verwerfen.

Dafs die Religion nicht eine Erfindung der Staatsklugheit sei, erweist Pesch in wirksamer Weise pag. 26 sq., auch nicht des Priesterbetruges pag. 28, auch nicht als Krankheit oder Schwäche des Geistes pag. 29 sq., als Erzeugnis der Furcht pag. 31, als Vergötterung der eigenen Triebe pag. 34 sq., als Gebilde der Phantasie pag. 36 sq., als ursprünglicher Seelenkult pag. 38, als kindliche Metaphysik und Naturerklärung zur vorläufigen Befriedigung des Triebes nach Erkenntnis der Ursachen pag. 40; allein bezüglich letzterer hätte ich gewünscht, dafs Pesch den Ursachentrieb oder Erkenntnisdrang nicht so schroff als Grund des Gottesglaubens abgelehnt hätte: „Nicht die Verkettung von Ursache und Wirkung ist es, was die Religion erklären will, sondern die Regeln zum rechten sittlichen Verhalten der Menschen" pag. 41. Allerdings ist

nicht das Kausalgesetz der grofse Glaubensinhalt der Religion, auch nicht die nächste beste Naturursache, sondern die Erkenntnis der hinreichenden, d. i. der vollkommenen, höchsten und selbstwirklichen Ursache, des Inbegriffes und Hortes aller Vollkommenheit und Sittlichkeit. Die Erkenntnis der höchsten wahren Ursache des Seins ist zugleich der Schutz und die Einprägung des Sittengesetzes! — Auch den Satz möchten wir stark bezweifeln, zu dem wohl die Gewohnheitsmacht des Sarkasmus den Verfasser fortgerissen: „Ebenso ist leicht zu begreifen, dafs materialistische Naturforscher, deren Sinnen und Trachten in der Nachweisung der den Naturerscheinungen zu Grunde liegenden Ursachen aufgeht, ihre ältesten Stammverwandten lediglich als angehende Naturforscher ansehen, für die schon der Inbegriff aller Wünsche sich in den Worten zusammenfassen liefse: 'felix qui potuit rerum cognoscere causas' p. 41. Was führt denn anderes zur Erkenntnis Gottes, der höchsten und vollkommenen Ursache?

II. Entstehung des Gottesbegriffes.

Mit Recht weist Pesch die wissenschaftliche Entstellung zurück, mit der u. a. Schelling und Max Müller den Kirchenglauben an die Uroffenbarung verzerrten — als ob Gott rein mechanisch dem Urmenschen die Religion und Sprache eingegossen habe (pag. 48 sq.). Auch die Angriffe der darwinistischen Kulturgeschichte gegen die Möglichkeit der Offenbarung werden von Pesch wirksam zurückgewiesen. Ich möchte hinzufügen: Man sagt vom darwinistischen Standpunkte aus, der Mensch könne die Sprache des sich offenbarenden Gottes nicht verstehen (p. 73), weil dazu eine grofse Vorbildung gehöre. — Wie ist es möglich, dem vernunftbegabten Menschen die Lernfähigkeit gegenüber der Offenbarung abzusprechen, wenn man es für möglich hält, dafs sich der vernunftlose Mensch durch den Einflufs von aufsen zur Sprache und dadurch zur Vernunft aufgeschwungen habe, oder vom rein sinnlichen Empfinden zu geistigen Begriffen und zu Ideen des Göttlichen? pag. 53.

Pesch glaubt: Ebenso wie die ersten Menschen in körperlicher Reife erschaffen worden seien, so auch in geistiger Reife: und dazu gehöre unbedingt eine Fülle eingegossener Ideen und Kenntnisse; sonst hätte es sehr lange gedauert, bis der Mensch sich einigermafsen zurechtgefunden und die allernotwendigsten Kenntnisse erworben hätte. p. 52. Allein die körperliche Reife fordert nicht die Einschaffung all der körperlichen Fertigkeiten, welche durch Übung z. B. im Gebrauche der Werkzeuge und dgl. erlangt werden; all dies gibt sich bei entsprechender Behendigkeit der Glieder und des Geistes sofort mit den Gelegenheiten und Aufgaben. Ebenso bedeutet die einfache Anlage zu freiem und gewandtem Denken und Urteilen viel mehr als die gröfste Menge von eingeschaffenen Ideen, die doch auch nur allmählich von dem Denken ins Auge gefafst und verwertet werden können. Ist denn der Gelehrteste immer der Geschickteste? Gelehrsamkeit aber ist ein virtueller Besitz von Ideen und Kenntnissen, wie er der angeborenen Ideenfülle entspricht. Die Gewöhnung des Kulturmenschen in allen Gebieten an geistige Bevormundung ist so grofs, dafs man dem sich selbst überlassenen Geiste in der Freiheit nichts mehr zutraut. Daher mufs der Deus ex machina bei Adam die mangelnde Schul- und Seminarbildung durch ein Wunder ersetzen. — Die Sprache, in welche Gott seine Mitteilungen einkleidet, ist so durchsichtig und verständlich, der Verstand Adams war so durchdringend (cf. p. 66), dafs es keiner anerschaffenen Sprachkunde in dem Sinne bedurfte, in dem dieselbe sonst durch Grammatik und Lexikon

erworben wird, d. i. durch rein positive Tradition ohne innere Durchsichtigkeit und Einsicht. Hörend und sehend verstand Adam, was Gott zu ihm sprach — sei es durch Worte und Gesichte, sei es durch die Werke und Erscheinungen der Natur.

Scharf und packend wird von Pesch gegen M. Müller der Nachweis geführt, dafs nicht die Sprache die Mutter der Vernunft sei und aus dem Tiermenschen einen Vernunftmenschen gemacht habe, sondern dafs der Mensch zu sprechen begann, weil er im Unterschiede vom Tiere die Dinge und Erscheinungen unter einem besonderen Gesichtspunkte d. h. begrifflich aufzufassen vermochte. — Übrigens zeigt uns Pesch selbst p. 60. 62 sq. 64, dafs auch nach seinem Urteile der offene Sinn, Takt und Geschick mehr bedeutet als Gelehrsamkeit: „Selbsterfinden, Selbstschaffen und Selbstvervollkommnen ist der schönste natürliche Vorzug des Menschen“ p. 62. Ja, wir lesen sogar p. 72 den Satz Pesch's: „Kunst und Wissenschaft aber von vornherein dem Menschen so mitzuteilen, dafs keine Entwickelung mehr möglich wäre, entspräche durchaus nicht der göttlichen Weisheit“. Die Sätze Réville's p. 70 gehen gewifs nicht über das hinaus, was p. 65 im Namen der Scholastik von Adams Wissensfülle gelehrt wurde: aber welche Zurechtweisung wird ihm auf p. 72 zuteil! Behauptet ferner Réville p. 77 als scholastische Lehre im wesentlichen etwas anderes, als was Pesch auf p. 52 im Namen der Vernunft als notwendig gefordert hatte, weil das Gegenteil „Gottes unwürdig“ sei? Die Auffassung p. 101 sq. tritt durch die Bescheidenheit ihrer Vorstellung von Adams Geist in einen auffallenden Gegensatz zu p. 48 sq. 64. 65. 72 sq. 74 sq. Dieser Gegensatz wird für den ungeübten Blick nur dadurch etwas verhüllt, dafs das innerliche Gottesbewufstsein in der Schilderung Hemans als wesenhafte Gottschauung hingestellt wird, als ob bei dieser nicht Gottes Wesensbild der Spiegel wäre, sondern die geschaffene Welt und der endliche Geist!

Wenn übrigens nach p. 65. 66 Adam alle Artbegriffe der Schöpfung eingegossen besafs, so ist es sicher nicht mehr „mifsverständlich“, wie wir p. 63 belehrt werden, wenn Adam von den Jüngern jener Autoritäten der gröfste Physiker und Chemiker genannt wird. Nach p. 63 (unten), p. 64 (oben) wäre indes dann unbegreiflich, wie z. B. ein so wichtiger Begriff wie der vom richtigen Verhältnis der Erde zum Himmel, zur Sonne, zu den Fixsternen und den Planeten, sowie vom Wesen der Erde als einem Himmelskörper gleich den anderen Planeten, spurlos verschwunden wäre. Doch wenn man um jeden Preis der Apologet menschlicher Systeme sein will, mufs man zuweilen die Identität des Entgegengesetzten kommandieren. Die Frage Kleutgens p. 66 findet doch wahrlich ihre kräftige Beantwortung auf p. 65!

Der Beweis, dafs die Urreligion von übernatürlichem Charakter gewesen sei und zwar nach dem Zeugnis der Genesis, wird von Pesch nicht in stichhaltiger Weise geführt. Was Pesch zu diesem Zwecke p. 69 ausführt, würde den aufsernatürlichen, nicht aber den wesentlich übernatürlichen Charakter der Uroffenbarung darthun. Letzterer läfst sich zwar aus Gen. 2 und 3 beweisen, wie ich es in meiner Dogmatik Bd. 2 p. 296. 297 sq. versucht habe.

Zuerst prüft und verwirft Pesch den Versuch M. Müllers, dem Positivismus gegenüber die Entstehung der Gottesidee auf rein empirischem Wege nachzuweisen. Schon um dessentwillen hätte die Ironie hierbei etwas zurücktreten sollen; aber auch um des altscholastischen Satzes willen: Nil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu. Ich verkenne die Fehler und Vorurteile nicht, welche dem Philosophieren

M. Müllers an der Wurzel und an den Ästen anhaften: hier sind besonders die ungenauen Auffassungen von Abstraktion zu erwähnen. Abstrahieren heifst unterscheiden oder unter bestimmten Gesichtspunkten auffassen. Abstraktion ist hingegen sicher nicht Schlufsfolgerung auf ein anderes, Übersinnliches. — M. Müllers Versuch hat schon einiges Recht: denn das thatsächliche Empfinden des Menschen, von dem der Positivismus allein als der gegebenen Grundlage des Denkens ausgehen will, ist nicht rein sinnlich, sondern sinnlich-geistig. Die Zahl „Vier" wird im Gegensatz zur kleineren und gröfseren Zahl menschlich erfafst, im Gegensatz zur unendlichen Verkleinerung wie zur unendlichen Vermehrung. Das ist freilich zunächst nur der negative Begriff des Unendlichen; allein sind die Negativa als rein geistige Denkgebilde verständlich, wenn die Erfassung des Positiven (des Endlichen) rein sinnlich ist? Das geistige Denken kommt eben nie als eine äufsere Zuthat und zeitlich später zur Sinneswahrnehmung hinzu, sondern ist beim Menschen ursprünglich mit ihr gegeben und nur in unserer abstrakten Beschreibung von ihr losgelöst: Das ist es, was dem Positivismus gegenüber wichtig ist; das ist es, was M. Müller meint und was bei ihm, der unter dem Banne der Entwickelungslehre steht, sehr anerkennenswert ist: denn die Entwickelungslehre verleitet ihn, u. a. zu sagen, der Mensch habe zuerst blofs sinnlich empfunden; erst später sei ein geistiges Denken dazu gekommen. Das ist ebenso mechanisch als ungeschichtlich. — Was M. Müller zur näheren Erklärung ausführt, wie der Unterschied der greifbaren, halbgreifbaren, ungreifbaren Dinge zur Ausbildung der Gottesidee mitgewirkt habe, wird von Pesch mit Recht als unglücklich abgewiesen. Hingegen verstehe ich nicht, wie die Ausführung M. Müllers p. 84. 85 über den religiösen Atheismus von Pesch als Preisgabe der objektiven Wahrheit des Gottesglaubens betrachtet werden könnte; sonst mag M. Müller dazu Grund und Anlafs geben; allein hier meint er offenbar jene Geistesrichtung, welche den Gottesbegriff in allen Religionen zu eng, zu beschränkt und vermenschlicht findet — und darum abweist, ohne ihn doch überhaupt abweisen zu wollen. Das ist ja der Vorwurf, den M. Müller gegen den Katholicismus p. 86. 87 erhebt.

Sodann geht Pesch p. 87 zur Kritik jener alten und neuen Theorie über, welche eine angeborene Gottesidee annimmt. Pesch findet die angeborenen Ideen nicht für psychologisch unmöglich wie z. B. ich (zur Begründung vergl. meine Dogmatik 2. Bd. p. 201. 218. 298. 4. Bd. 912), wohl aber seien sie empirisch nicht nachweisbar. Die Beweisführung, dafs die Kirchenväter mit den erwähnten Ausdrücken nicht von der platonischen Philosophie beeinflufst waren, ist nicht überzeugend, es sei denn, insoweit Pesch nur zeigen wollte, dafs die Väter nicht an eine Gottesidee dachten, die ganz unabhängig von Erfahrung und sittlicher Gesinnung fertig vor dem Geiste lebendig dastehe. Allein das wollte auch Plato nicht.

Unrichtig ist, was Pesch sagt, dafs „Vorstellungen und Gedanken im menschlichen Geiste nur in dem Mafse entstehen, als die Sinneswahrnehmungen irgendwie den Stoff zu denselben bieten" p. 87. Unsere ganze innere Erfahrung, unser unmittelbares Innewerden unseres Vorstellens und Denkens, Zweifelns und Urteilens, Fühlens und Strebens, Begehrens und Entschliefsens, unseres Ich und Selbst: alle diese Gegenstände unseres Innenlebens werden von uns mit nichten in der Form ausgedehnter oder sinnlicher Dinge, noch auch „nach der Art des Körperlichen" vorgestellt, wie Pesch meint.

Der Thomist wird auch nicht zugeben, dafs Pesch schreibt: Es

sei „Gott in uns als Teilursache unseres Erkennens und als das Urbild“ p. 91. Bei der Kritik Kuhns kommt in Betracht, dafs dieser tiefsinnige Theologe die psychologische Gotteserkenntnis um so eher für ein angeborenes Gottesbewufstsein halten konnte, da diese Gotteserkenntnis von alters her als spiegelhaft betrachtet wurde und infolge dessen nicht in Beweisform entwickelt vorlag. Dafs die Scholastiker eine spiegelhafte Gotteserkenntnis an sich nicht so unbegreiflich fanden, wie Pesch in der Kritik Kuhns meint, mag aus meiner Ausführung über die Engellehre des heil. Thomas (Dogmatik 2. Bd. p. 218) ersehen werden. Auch die andere Unbegreiflichkeit, welche p. 93 (unten) Kuhn vorgeworfen wird, darf nur von einem solchen erhoben werden, der in der Erklärung, wie sich die höchste Gewifsheit des Glaubensurteils zu der Gewifsheit der Glaubwürdigkeitsgründe verhält, eben diese Unbegreiflichkeit selber vermieden hat.

Was Kuhn und Schanz zur Geltung bringen wollen (cf. p. 95), ist die Notwendigkeit, die innere Erfahrung zur Ergänzung des Gottesbegriffes und des Gottesbeweises herbeizuziehen. Allerdings braucht Gesicht und Gehör keine angeborenen Ideen, um in menschlicher d. h. ästhetischer Weise zu empfinden, wohl aber die Anlage für Schönheit, deren Gesichtspunkte der Sehende und Hörende in sich trägt. Daher sieht der Mensch nicht blofs Farben, sondern Schönes, weil er mit seinem geistig geschärften Auge in den sinnlichen Erscheinungen Verhältnisse mit empfindet, welche dem Tiere ewig verborgen bleiben.

Der Ontologismus wird p. 96 sq., das mystische Innewerden Gottes p. 98 sq. widerlegt. Pesch hätte dabei nur nicht den Anschein erwecken sollen, als ob jedes unmittelbare Innewerden Gottes nur als wesenhafte Gottschauung gedacht werden könne, bei der Gott selbst, bzw. sein persönliches Wesensbild der Seele als Erkenntnismittel mitgeteilt ist.

In dem Schlufsabschnitte des zweiten Teiles scheint mir Pesch viel zu günstig von der Entstehung des populären Gottesglaubens zu denken und viel zu ungünstig und gering von der Bedeutung der wissenschaftlichen oder vollbewufsten Prüfung jenes mehr instinktiven Glaubens — sei es zu dessen Rechtfertigung oder im Sinne des Zweifels. Die vielen Formen des Heidentums sind doch ein hinreichender Beweis dafür, wie weit instinktive und philosophische Einwirkung das menschliche Denken von dem Gottesglauben wegzubringen vermögen! p. 102—105.

III.

Im dritten Teile behandelt Pesch die Entwickelung des Gottesbegriffes und verteidigt die durch Urkunden wie Überlieferung bestätigte Lehre der hl. Schrift, dafs die Religion der Urzeit Monotheismus war. Mit Recht weist er die Methode der Gelehrten zurück, welche sich stellen, als ob es keine vernünftige Mitte gebe zwischen dem steten Gängelband und absoluter Gleichgiltigkeit Gottes gegenüber dem Menschen, und daher die Offenbarung nur als volle Entmündigung des Menschen und als allseitige Bevormundung desselben hinstellen. p. 112.

Die Bedeutung des Henotheismus hätte Pesch positiver und wohlwollender würdigen können, ohne deshalb denselben als die ursprüngliche Form der Religion zugestehen zu müssen. Zu der schroffen Behandlung der M. Müllerschen Theorie scheint Pesch dadurch genötigt, dafs er meint, der Monotheismus als Urreligion sei nur aus der hl. Schrift erweisbar, nicht aber durch die vergleichende Religionsforschung (p. 116).

Der Bann des Vorurteils und der Intoleranz gegen die gott- und offenbarungsgläubige Wissenschaft ist bei der modernen Wissenschaft so

stark und massiv, dafs sie ihrerseits die sarkastische Behandlung des Verfassers vollauf verdient: allein die ironische Methode hat ihrerseits auch den Nachteil, dafs man durch sie zu der gewohnheitsmäfsigen Forderung verleitet wird, auf der eigenen Seite alles vernünftig gedacht und richtig ausgedrückt zu finden, dagegen die Gegner allzuleicht einseitig auffafst und so ungünstig auslegt, dafs sie lächerlich und beschränkt erscheinen. Dem augenblicklichen Effekte folgen indes bald Beschämungen und Niederlagen. Eine wohlwollende Auslegung wäre geeigneter, die Ergebnisse der modernen Forschung dem christlichen Gedanken dienstbar zu machen und eine Brücke zwischen den beiden feindseligen Weltanschauungen zu schlagen.

Doch habe ich diese Kritik nicht etwa deshalb so eingehend geübt, um den bedeutenden Wert dieser Schrift irgendwie zweifelhaft zu machen, sondern um der Sache selbst und der apologetischen Behandlung der vergleichenden Religionswissenschaft zu nützen.

Würzburg. Herman Schell.

Kappes, Dr. Matthias (Privatdocent f. Philos. u. Pädagogik an d. k. Akademie zu Münster), **Aristoteles-Lexikon.** Erklärung der philos. termini technici des Aristoteles in alphab. Reihenfolge. Paderborn, F. Schöningh, 1894.

Ein recht brauchbares Hilfsmittel zum Verständnis des Aristoteles bietet hier Dr. K. den Anfängern und Vorgerückteren und erleichtert zugleich nicht unwesentlich dem Lehrer die Abhaltung von aristotelischen Übungen, indem das Werkchen vielleicht selbst aus solchen hervorgegangen ist. Sei dem aber wie ihm wolle, so wäre schon der Vorteil der Zeitersparnis, von allem andern ganz abgesehen, eine hinreichende Empfehlung für dasselbe, und sollte dieses Lexikon eigentlich in der Hand keines Mitgliedes eines aristotelischen Seminars fehlen. Noch unentbehrlicher wird natürlich ein derartiges Buch für denjenigen, der ohne die Leitung eines Lehrers sich mit Aristoteles beschäftigt.

Über das Mehr oder Minder der in ein solches Lexikon aufzunehmenden Termini möchte Ref. nicht streiten, zumal ihm augenblicklich behufs strengerer Kontrolle die eigenen terminologischen Collectaneen nicht zur Verfügung stehen. Erinnerlich ist dem Ref. nur aus seiner Erfahrung, die er mit strebsamen Jüngern des Aristoteles machte, dafs wohl noch dies und jenes, was in dem vorliegenden Lexikon unberücksichtigt geblieben ist, dem Anfänger Schwierigkeiten bereitete, wie beispielsweise schon das einfache *ὡς* in Verbindungen, wie *τὸ ὂν ὡς ἀληθές* u. ähnl., wo ihm auf einmal alles klar wurde, wenn ‚im Sinne von' sich dafür als das allein Richtige herausstellte. Was die Interpretation der in das Buch aufgenommenen Termini selbst betrifft, so ist dieselbe stets klar und präcis und fast immer vollkommen zutreffend. Wo Beispiele zur Verdeutlichung gewählt werden, erläutern sie thatsächlich auch den Gedanken. Hier und da ist Ref. zweifelhaft, ob nicht eine andere Deutung als die gewählte vorzuziehen sei, z. B. S. 25 bei *τὸ τί ἦν εἶναι*. Man wird an Stelle der vom Verfasser bevorzugten Deutung des Imperfektes *ἦν* vielleicht eine einfachere dadurch finden, dafs man die Provenienz des ganzen eigentümlichen Ausdrucks im mündlichen Schulvortrag annimmt und daher erklärt: das, was immer und bekanntermafsen, so oft wir davon sprachen, die Antwort war auf die Frage *τί ἐστιν*. In einem Falle bekennt sich Ref. jedoch zu einer principiell abweichenden Ansicht.

Es kann nämlich, so wie Ref. die Sache auffafst, das *πρότερον κατα τὸν λόγον* nicht, wie der Verfasser meint (S. 48), dem *πρότερον φύσει* entsprechen, sondern bedeutet vielmehr 'dem Begriffe nach früher' (oder: 'dem Begriffe nach unabhängiger') und hat mit der Erkenntnis als solcher nichts zu schaffen. Hätte Aristoteles in der angezogenen Stelle (metaph. V, 11. 1018 b 32) den Gedanken wiedergeben wollen, dafs das Allgemeine der Erkenntnis nach früher sei (sc. als das Besondere), so würde er gesagt haben *κατὰ τὸν νοῦν* oder *κατὰ τὴν νόησιν*. Der Ausdruck *κατὰ τὸν λόγον πρότερον* besagt mit Bezug auf *τὰ καθόλου* weiter nichts, als dafs, je allgemeiner ein Begriff ist, er um so weniger anderer Begriffe zu seiner (begrifflichen) Existenz bedarf oder solche voraussetzt und einschliefst. In dem anderen Gliede, welches (l. c.) diesem gegenübersteht, kann *αἴσθησις* nicht 'sinnliche Auffassung' bedeuten, weil es bei dieser überhaupt nur *τὰ καθ' ἕκαστα* gibt. Es mufs 'Erkenntnis' im weiteren Sinne bedeuten (vgl. Arist.-Lex. S. 7), und dann stimmt es, dafs das Einzelne oder Besondere früher erkannt wird als das Allgemeine.

Die knappe Litteraturangabe am Ende des Buches pafst zu dem praktischen Zweck, den es verfolgt, und ist Ref. überzeugt, dafs der Erfolg nicht fehlen und eine Förderung und Verbreitung der Kenntnis des Aristoteles in philosophischen und philologischen Kreisen zur Seite gehen werde.

Meran (Tirol). Dr. E. Hardy.

***Happel, Julius*, Der Eid im Alten Testament**, vom Standpunkte der vergleichenden Religionsgeschichte aus betrachtet. Leipzig, Wilhelm Friedrich.

Die Berechtigung, Vorstellungen, Lehren und Einrichtungen der Offenbarungsreligion des Alten wie des Neuen Testamentes im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte zu betrachten, mag nur für solche noch fragwürdig sein, welche die natürliche Grundlage der Religion überhaupt nie zum Gegenstand ernsteren Nachdenkens gemacht haben. Wie völlig unbegründet indes die Besorgnis ist, als ob das Juden und Christen Heilige durch diese Methode eine Einbufse erleide, zeigt wieder recht deutlich Happels Untersuchung des Eides.

Es kam dieser Schrift auf den Nachweis an, dafs der Eid nicht Menschensache ist — der Mensch hat im Gegenteile nur in den Eid Gottes einzutreten —; dafs ferner der Eid des Herrn allen sittlichen, rechtlichen und religiösen Verhältnissen Kraft und Bestand verleiht. Dementsprechend wird (I. T. 1—33) das Fundament des Eides und (II. T. 34—59) der Eid als Fundament der sittlichen Institutionen dargelegt und (III. T. 60—72) der Verfall und die Verjüngung des Eides besprochen.

Der Verfasser ist ein bekenntnistreuer Lutheraner, aber auch wir vom katholischen Standpunkte aus geben ihm Recht: 'Ist der Eid ein Bekenntnisakt, so ergibt sich daraus auch für uns Christen, dafs wir bei der Eidesabnahme streng auf die christlich-konfessionelle oder christlich-religiöse Form des Eides bestehen müssen' (69); 'Die gänzliche Verkennung des Wesens des Eides und der anerkannt geradezu schauerliche Mifsbrauch desselben eben durch die, welche seine Hüter sein sollten, durch die Gesetzgebung und Rechtsprechung, ist das charakteristische Zeichen dieser Verflachung und Entheiligung der sittlichen Institutionen unserer Zeit' (34).

Der Verfasser gilt überdies seit Jahren als ein verdienstvoller Religionsforscher. Es freut uns nun, mit ihm auch hier in manchen Ansichten zusammenzutreffen. So, wenn derselbe (20) das Vorurteil bekämpft, dafs die spätere, jüngere Entwickelungsstufe allemal auch die höhere und vollkommenere sein müsse, verglichen mit der früheren und ursprünglicheren; wenn er nicht müde wird, den lebendigen Gottesbegriff des A. T. dem rationalistischen unserer Zeit entgegenzustellen (s. S. 32) u. dgl. m. Wir glauben aber darum gerade die Ansicht des Verfassers tadeln zu sollen, dafs die rationalistische Theologie der 'Fortbildung' bedarf (71). Nur die Umkehr vielmehr vermag der (protestantischen) Theologie Hilfe zu bieten.

Von S. 60 an sind mehrere Druckversehen stehen geblieben. Sonst ist die Schrift auch nach dieser Seite hin sorgfältig gearbeitet.

Meran (Tirol). Dr. E. Hardy.

Die Seelenlehre Tertullians. Von Dr. theol. Gerh. Esser, Repetent am Collegium Albertinum in Bonn. Paderborn, F. Schöningh, 1893.

Der Verfasser will uns „die psychologischen Ansichten Tertullians in ihrem Zusammenhang mit antiken Anschauungen und in ihrer Verschiedenheit von denselben, wie sie sein christlicher Standpunkt bedingte, möglichst allseitig entwickeln" und zugleich „die christliche Apologie auf dem Gebiete der Seelenlehre in ihrem ersten und hervorragenden Vertreter vor dem Vorwurf einer systemlosen Dialektik und polemischen Gewaltthätigkeit wahren". In der Einleitung wird zunächst der philosophische Standpunkt Tertullians im allgemeinen dargelegt und gezeigt, dafs man ihm unrecht thue, wenn man ihn für einen Feind der Philosophie überhaupt ansehe, wenngleich „man uneingeschränkt zugeben kann, dafs er die Bedeutung der griechischen Philosophie im Weltplane Gottes und die providentielle Führung der Heidenwelt auf dem Wege wissenschaftlicher Erkenntnis zum Christentum hin nicht voll und ganz erfafst und sich zu der Höhe der religiösen Geschichtsanschauung der Alexandriner nicht erhoben hat, ja, dafs er selbst hinter früheren Apologeten wie Justinus zurückbleibt". Der Verfasser will uns also seinen Helden nicht als ein Ideal richtiger Würdigung der auf dem Boden des Heidentums erwachsenen Philosophie hinstellen. Aber mit Recht nimmt er den Apologeten gegen diejenigen in Schutz, welche gewisse geistreiche Aussprüche von ihm („prorsus credibile, quia ineptum, certum, quia impossibile") nicht geistreich, sondern crassa Minerva deuten und unter Herbeiziehung einiger scharfen Bemerkungen gegen die griechische Philosophie ihn zum Verteidiger eines widervernünftigen Christentums machen und so verstehen wollen, als habe er den Gebrauch der Vernunft beim Glauben untersagen wollen, während er doch offenbar mit jenen Aussprüchen nur in seiner prägnanten, hyperbolisierenden Weise auf die absolute Erhabenheit der christlichen Geheimnisse über das Begreifen der menschlichen Vernunft und auf das darin liegende motivum credibilitatis hinweisen, mit diesen scharfen Ausdrücken aber die damalige Philosophie nur insofern treffen will, als sie thatsächlich in ihren Vertretern und in ihrer Verwendung dem Christentum feindlich sich zeigte. Offenbarung und Vernunft sind nach ihm, wie der Verfasser zeigt, zwei verschiedene, aber nicht entgegengesetzte Quellen der Wahrheit, deren gemeinsamer Urheber Gott ist; wenn auch der Glaube eine höhere Er-

kenntnis gibt und Wahrheiten verkündet, die wegen ihrer Erhabenheit der menschlichen Vernunft als Thorheiten erscheinen können, so stehen doch Vernunft und Glaube in innigster Beziehung zu einander, so zwar, dafs die erstere, recht gebraucht, zum Glauben hinführt und diesem nachher zur Verteidigung dient. Nachdem uns sodann der Verf. noch über die wichtigsten gegnerischen Systeme, zu denen Tertullian in der Psychologie Stellung nimmt, kurz orientiert hat, führt er uns in drei Abschnitten die Lehre desselben vor 1. über die Seele für sich betrachtet, 2. über das Verhältnis von Leib und Seele, 3. über die Entstehung der individuellen Menschenseele bei der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes. Der erste Abschnitt zerfällt in zwei Abteilungen: a) das Wesen der Seele, b) die Qualitäten der Seele. Über das Wesen der Seele erfahren wir, dafs sie nicht, wie Hermogenes meinte, aus der Materie, auch nicht, wie Marcion lehrte, ein dem guten Gott fremdes Gebilde, ferner nicht, wie die Stoiker wollten, ein aus der Gottheit emanierter spiritus sei, sondern nach Gen. 2, 7 ein flatus Dei. Dieser Ausdruck ist zwar etwas unbestimmt, aber Tert. glaubte, in ihm den verschiedenen Irrtümern gegenüber den richtigen Terminus gefunden zu haben. Über die Qualitäten sodann der Seele, die „naturalia animae“, erfahren wir mancherlei, Wahres und Unwahres. Hier zeigt sich, dafs Tert. in der That mehr Apologet als Philosoph ist, der wohl zu dem richtigen Grundsatze sich bekennt, dafs der Vernunftgebrauch in religiösen Fragen sich an der Offenbarung orientieren müsse, der aber bezüglich der im Dienste der Offenbarung zu verwertenden Philosophie nicht richtig orientiert ist. Die Stoiker Zeno und Kleanthes, und vor allem Seneca, gelten ihm durchweg mehr als Plato und Aristoteles. Aristoteles ist nach ihm stärker in der Widerlegung der Ansichten anderer, als in der Begründung der eigenen. Wenngleich der Verfasser ein solches Urteil zu hart findet, so nimmt er doch den Tertullian dem Aristoteles gegenüber nach unserer Meinung etwas zu viel in Schutz und bekennt sich im Zusammenhange damit zu modernen Auffassungen des Stagiriten, denen wir unsere Zustimmung nicht geben können. Wenn er (S. 96) mit Zeller meint, bei dem Versuche, alle Bestimmungen, welche Aristoteles dem *νοῦς ποιητικός*, wie dieser später sei benannt worden, im Gegensatz zu dem *νοῦς παθητικός* gebe, stofse man auf viele Fragen, auf welche uns der Philosoph die Antwort schuldig bleibe, so ist darauf zu bemerken, dafs Aristoteles als echter Philosoph nur soviel jedesmal über eine Sache zu sagen pflegt, als er weifs, dafs aber überall das, was er sagt, zu weiterem Denken und Forschen über die Sache anregt. Dadurch eben ist er der Gründer der peripatetischen Schule geworden, die alle anderen in der Vorzeit überragt hat und auch jetzt wieder, im gegenwärtigen Kampf der Geister, den Sieg davon tragen wird über die verschiedenen materialistischen und pantheistischen Systeme, die sich heutzutage nicht weniger breit machen als im Altertum zur Zeit der Ionier und Eleaten. Diese umsichtige Bedächtigkeit des Aristoteles, die überall in seinen Werken hervortritt, sollte man nicht aus dem Auge lassen, wenn es sich, sei es nun in der Psychologie oder in anderen Fragen, darum handelt, was Arist. gelehrt habe. Sieht man blofs auf das, „was da steht“, so hat man freilich das, wovon man ausgehen mufs, aber ebensowenig das, wobei man stehen bleiben mufs, als der Naturforscher in positivistischer Weise bei den Thatsachen und Gesetzen stehen bleiben darf, die ihm Beobachtung und Experiment liefern. Die grofsen Geister pflegen eben die Dinge principienhaft zu behandeln und mit grofsen Zügen Lehren anzudeuten, die sie den Epigonen auszuführen überlassen. Darum mufs man bei Aristoteles

mehr vielleicht, als bei irgend einem anderen Schriftsteller, wenn es sich darum handelt, was er gelehrt habe, nicht blofs das angeben, was er explicite gelehrt und mit ausdrücklichen Worten gesagt hat, sondern auch das, was er implicite gelehrt hat. Dafs dazu nicht blofs philologische Kenntnisse erforderlich sind, sondern auch ein echt philosophischer Geist, ist klar genug.

Dies konnten wir nicht ganz unerwähnt lassen, weil der Verfasser, wenn auch in recht mafsvoller Weise, einer Auffassung des Aristoteles sich anschliefst, die wir nicht für die richtige halten. Im übrigen verdient die Arbeit des Verfassers alle Anerkennung. Wenn von früheren Bearbeitern desselben Gegenstandes meistens nur das wiedergegeben wurde, was sich in der Schrift Tertullians de anima findet, so hat der Verfasser auch die anderen Schriften, besonders die dogmatischen und apologetischen, herangezogen. Für die Textkritik wurden auch die „Patristischen Studien“ von v. Hartel, die in den Sitzungsberichten der philosophisch-historischen Klasse der Wiener Akademie der Wissenschaften (Bd. 121) sich finden, berücksichtigt. Der Verfasser hat sich in seinen Autor, dessen Verständnis bekanntlich nicht immer ganz leicht ist, gut hineingelesen und zeigt sich auch sowohl mit den philosophischen Richtungen, die zur Zeit Tertullians herrschten, als auch mit der Tertullianischen Litteratur der Gegenwart, die in den Noten vielfach berücksichtigt wird, durchaus vertraut. Der Lektionskatalog der Münsterischen Akademie vom Jahre 1863 wird dem Verfasser wohl nicht zur Verfügung gestanden haben; er würde in demselben zwei Abhandlungen von Prof. Stöckl über die Psychologie Tertullians gefunden haben, die er allenfalls noch hätte berücksichtigen können. Wir können die Schrift als einen schätzenswerten Beitrag zur Patristik bestens empfehlen.

Münster. Dr. B. Dörholt.

Dr. F. X. Kiefl: **Pierre Gassendis Erkenntnistheorie und seine Stellung zum Materialismus.** Inauguraldissertation. Fuldaer Aktiendruckerei.

Prof. Dr. Stephan Pawlicki: **Alfred Fouillées neue Theorie der Ideenkräfte.** Wien, Roller et Comp.

Die erste Schrift beschäftigt sich mit dem „Vater des modernen Materialismus“, wie Lange in seiner „Geschichte des Materialismus“ Gassendi nennt; die zweite mit der neuesten Theorie des Materialismus. Denn wenn auch der Verfasser der erstgenannten Dissertation diesen Titel, welchen Lange dem Gegner des Cartesius gibt, nicht anerkennen will, so geht doch aus allen Darlegungen, die er selber darbietet, hervor, dafs Gassendi dem nackten Materialismus huldigte, mag der letztere auch in den Schriften dieses Philosophen ein anderes Gewand tragen wie bei Büchner und Moleschott, oder wie bei Demokrit und Epikur. Wer da behauptet, man „wisse nichts vom Wesen der Dinge“, „wir seien eingeschränkt auf das Gebiet der sinnlichen Anschauung“, „die Einfachheit, Geistigkeit, Unsterblichkeit unseres Geistes sei nicht Gegenstand des Wissens“, sondern des religiösen Glaubens, der hält eben am Wesen des Materialismus fest. Gegen den Vorwurf der Heuchelei brauchte der Verfasser seinen Philosophen nicht so warm in Schutz zu nehmen; dieser Vorwurf trifft mit wenigen Ausnahmen alle Hauptvertreter des modernen Pantheismus und Materialismus, Cartesius ebenso gut wie Kant. Sobald

es sich darum handelt, für ihre wissenschaftliche Theorie das Opfer ihrer Stellung oder andere Opfer zu bringen, geben sie einschränkende Erklärungen und ziehen dieselben später wieder zurück; nachdem nämlich die Gefahr vorüber ist. Auch der Gegensatz zwischen Cartesius und Gassendi ist nicht so grofs. Beide kommen darin überein, dafs sie das Verhältnis der Phantasie zur Vernunft nicht so auffassen, wie es Aristoteles auffafst und wie es das einzig richtige ist. Die Phantasie bietet nämlich der Vernunft nur den Erkenntnisgegenstand, hält sich ex parte objecti; sie ist für die Vernunft, was die Farbe für das Auge. Cartesius und Gassendi aber wollen blofs von einer solchen Phantasie etwas wissen, welche zum geistigen Erkennen subjektiv ihren Teil beiträgt. Cartesius setzt dann das rein vernünftige Erkennen in das gänzliche Absehen von der Phantasie, dies ist das eine Extrem; Gassendi aber steigt im Gegenteil herunter und macht die Ideen zu Früchten der Einbildungskraft. Fouillée baut dieses System Gassendis bis in dessen letzte Konsequenzen aus und stellt die Grundlage alles Seins aus unbewufsten Ideenkräften her. (Diese Ansicht findet sich übrigens auch bei Fechner.) Beide Schriften haben ihre Bedeutung nicht darin, dafs sie den falschen Principien die richtigen, aus Thomas nämlich, gegenüberstellen und dadurch sie zurückweisen, sondern dafs sie, und zwar recht gewandt und zutreffend, zeigen, wie im Lager der modern-materialistischen Wissenschaft selber die einen unter den Autoren die Schwächen und Widersprüche in den Systemen der anderen rücksichtslos und scharfsinnig aufdecken. Für den Philosophen der kathol. Richtung sind ja durch die Bulle Aeterni Patris von vornherein die einzig wahren und vom Irrtum befreienden Principien als verpflichtende gegeben.

Dr. C. M. Schneider.

Zur Religionsphilosophie und spekulativen Theologie von Karl Christian Krause; aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers herausgegeben von Dr. P. Hohlfeld und Dr. A. Wünsche. Leipzig, Schulze, 1891.

Es ist das Verhängnis unserer bedeutenden modernen Philosophen, dafs jeder von ihnen meint, mit ihm begänne erst das eigentliche philosophische Forschen. Wer denkt wohl unter den Vertretern der sogen. exakten Wissenschaften daran, die Grundsätze, welche von den Alten überliefert worden, rein beiseite zu lassen und seine Untersuchungen auf ganz neue Principien zu stützen! Den Mathematiker, so talentvoll er wäre, würde man als einen Narren ansehen, der damit beginnen wollte, den Satz, dafs in einem Dreieck 2 R sind, den pythagoreischen Lehrsatz oder ähnliches zu leugnen, damit er der Welt ein völlig neues System der Mathematik vorführe. Einzig bei der höchsten menschlichen Kraft, im Bereiche der allgemeinsten Denkgrundsätze, in der eigentlichen Philosophie, scheint es Regel zu sein, zum mindesten in der neueren Zeit, dafs sich niemand an die Ergebnisse des Denkens der Vorzeit gebunden erachtet, um auf diesem Boden weiter zu arbeiten. Die Alten sind nur dazu gut, um an ihren vermeintlichen Fehlern das eigene Licht zu recht heller Flamme vor den anderen anzufachen. Und doch lehrt es tausendfach die Erfahrung, dafs gerade die gröfsten Geister elend Schiffbruch leiden, wenn sie im absolutesten Sinne ihre persönliche Vernunft als die allmafsgebende betrachten, im Vergleich zu welcher diejenige früherer

Denker nichts zu bedeuten habe. Niemand wird den aufrichtigen Ernst der Forschung in K. Ch. Krause sowie sein hoch hervorragendes Talent leugnen. Aber er meint, das Genie aller grofsen Denker aller Zeiten, der „Moses, Sokrates, Platon, Zerduscht, Jesu, Mohammed, Konfuzi, Kienlongs“ (S. 19) in gesteigerter Potenz in sich zu besitzen und etwas ganz Neues, die höchste Vollendung des geistigen Schauens, schaffen zu müssen. Und so kommt es, dafs er nichts geschaffen und sich selbst mit seiner Philosophie betrogen hat, wie aus der Verzweiflung in seinen Selbstbekenntnissen (S. 115) hervorgeht: „So lange Körperkraft da war, behielt ich Mut und Haltung; da aber diese nun gebrochen, so denke ich, du kannst doch nicht wieder aufkommen, du richtest doch wider dich selbst nichts aus.“ Da erst sieht er, wie wenig ihm das Ergebnis seines Denkens nützt; „von der Körperkraft“ kam sein Mut, nicht vom „Erschauen“, nämlich vom Schauen des göttlichen Wesens. Wir sagen nicht, dafs in dem vorliegenden, übrigens nur fragmentarische Aufzeichnungen enthaltenden Buche nichts wahrhaft Edles und Erhebendes wäre, wie z. B. S. 15, 102 u. ff.; aber das finden wir, besser ausgedrückt und tiefer begründet, in jedem ascetischen oder mystischen Werke der kath. Wissenschaft. Was die Ausdrucksweise anbelangt, so geben wir Ueberweg recht, der in seinem Grundrisse der Geschichte der Philosophie (5. Aufl. III, 257) sagt, Krause „habe seinen philosophischen Schriften die Verbreitung unter den Deutschen durch seine wunderliche Terminologie, die reindeutsch sein soll, aber undeutsch ist, selbst beschränkt“. Andererseits haben indessen auch die Herausgeber vorliegender Schrift nicht unrecht, wenn sie an dieser Terminologie nichts änderten; denn zahlreiche Darlegungen Krauses würden gar nichts besagen, wenn sie in klares Deutsch übersetzt würden.

Dr. C. M. Schneider.



ZEITSCHRIFTENSCHAU.

A. Zeitschriften für Philosophie und spekulative Theologie.

Annales de philosophie chrétienne. CXXVI., 5. u. 6. H. 1893. *V. Ermoni:* La personnalité de Dieu et la critique contemporaine. — Les antinomies: le Parfait (Forts.; vgl. VIII, 381 dieses Jahrb.) 385. CXXVII, 49. *M. Hébert*: L'Anneau de Nibelung, Tristan et Iseult, Parsifal: trois moments de la pensée de Richard Wagner (Forts.; vgl. VIII, 381 a. a. O.) 441. *J. Gardair:* La philosophie morale et la réforme sociale 430. *P. Duhem:* Physique et métaphysique 461. *Ch. Denis*: Ernest Renan et la philosophie religieuse au XIXe siècle (Schlufs; vgl. VIII, 381 a. a. O.) 486. *Léon Jouvin:* Le nécessaire, l'infini, l'un: Essai d'une nouvelle théorie de la connaissance 524. CXXVII, 5. *Aus. Franchi:* Rationalisme et christianisme 537. CXXVII, 32. *L. Ollé-Laprune:* Discours prononcé au Collège Stanislas 558. *G. Lechalas:* L'année philosophique, étude critique CXXVII, 72.

Archiv für Geschichte der Philosophie Bd. 7. H. 2. 1894. *Ferd. Dümmler:* Zur orphischen Kosmologie 147. *H. Diels:* Über Demokrits Dämonenglauben 154. *Joh. Dräseke:* Patristische Herakleitos-Spuren 158. *Harald Höffding:* Die Kontinuität im philosophischen Entwickelungsgange Kants 173. *A. Espinas:* La philosophie de l'action au Ve siècle

avant J. Chr. 193. *Paul Tannery:* Sur la composition de la physique d'Aristote 224. *Löwenheim:* Der Einflufs Demokrits auf Galilei 230. *Wilh. Dilthey:* Giordano Bruno und Spinoza 269. *Paul Wendland:* Jahresbericht über die Kirchenväter und ihr Verhältnis zur Philosophie. 1889—1892, I. Teil, 287.

Divus Thomas. Vol. V. (Ann. XIV) fasc. 7—8. 1893. Exordia tria anecdota S. Thomae Aquin. 97. *Rotelli:* Commentaria in quaestiones D. Thomae Aqu. Sum. theol. III., qu. 1—26 (Forts.; vgl. VIII, 381 a. a.O.) 99. *J. B. Vinati:* De authentia evangeliorum (Forts.; vgl. VIII, 381 a. a.O.) 103. *Kadeřavek:* De bono et malo 106. *A. F.:* De humana personalitate (Forts. vgl. VIII, 381 a. a. O.) 111. *M. F.:* De Deo uno 115. *A. B.:* Templum S. Thomae Neapoli 122. *C. Ramellini:* De intelligere Dei. Ratio argumentorum in Summa philosophica (Forts.; vgl. VIII, 381 a. a. O.) 126.

Philosophisches Jahrbuch. Bd. VII. H. 1. 1894. *Pesch:* Seele und Leib als zwei Bestandteile der einen Menschensubstanz gemäfs der Lehre des heiligen Thomas von Aquin 1. *Gutberlet:* Über den Ursprung der Sprache 30. *v. Nostitz-Rieneck:* Leibniz und die Scholastik 54. *Adlhoch:* Herder und die Geschichtsphilosophie (Schlufs; vgl. VIII, 254 a. a. O.) 68.

Revue de métaphysique et de morale Bd. 1. H. 6. 1893. *Criton:* Dialogue philosophique entre Eudoxe et Ariste 521. *H. Poincaré:* Le mécanisme et l'expérience 534. *J. E. Mac Taggart:* Du vrai sens de la dialectique Hégélienne 538. *M. A. Bertrand:* Lettres inédites de Maine de Biran à André-Marie Ampère (Schlufs; vgl. VIII, 381 a. a. O.) 553.

Revue Thomiste Bd. 1. H. 5. 1893. *R. P. Janvier*, O. P.: M. Taine (Forts.; vgl. VIII, 254 a. a. O.) 537. *Chanoine Douais:* Saint-Augustin contre le Manichéisme de son temps (Forts.; vgl. VIII, 382 a. a. O.) 560. *Sertillanges:* L'Inconnaissable selon M. Fouillée 577. *Coconnier:* Étranges phénomènes qui accompagnent l'hypnose 598. *R. de Girard:* Théorie sismique du déluge 611. *Gardeil:* Bulletin philosophique. Les cours de philosophie en France (1892—1893) 629. *Schwalm:* Bulletin de science sociale 639.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. CIII. H. 1 und 2. 1893/94. *König:* Über die letzten Fragen der Erkenntnistheorie und den Gegensatz des transcendentalen Idealismus und Realismus 1. *Uebinger:* Die philosophischen Schriften des Nikolaus Cusanus 65. *Schellwien:* Über den Begriff der Erfahrung mit Rücksicht auf Hume und Kant 122. *Hölder:* Fr. Jodl's Vortrag über das Naturrecht 185. *Ziegler:* Religionsphilosophisches 198. *Rohfeldt:* Zur Ästhetik der Metapher 221. *Grüneisen:* Zur Erinnerung an Hermann Ulrici.

B. Aus Zeitschriften vermischten Inhaltes.

Stimmen aus Maria-Laach. Bd. XLV. H. 4. *Granderath:* Albrecht Ritschls Lehre über die Gottheit Christi (Schlufs; vergleiche VIII, 382 a. a. O.) 338.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Bäumer: Das apostolische Glaubensbekenntnis. Mainz 93. Bspr. v. *Ebner, Litt. Rundschau* 19, 328.

Berendt und Friedländer: Spinozas Erkenntnislehre (vgl. VII, 508 a. a. O.). Bspr. v. *Lülmann, Ztschr. f. Philos.* 103, 159.

Binet: Les altérations de la personnalité. Paris 93. Bspr. von *Preyer, Ztschr. f. Philos.* 103, 175.

Brasch: Die Welt- und Lebensanschauung Friedrich Ueberwegs in seinen gesammelten philosophisch-kritischen Abhandlungen. Leipzig 89. Bspr. v. *Grofs, Ztschr. f. Philos.* 103, 142.

Brasch: Arthur Schopenhauers Werke in Auswahl. Leipzig 91. Bspr. v. *Deussen, Ztschr. f. Philos.* 103, 303.

Cathrein: Moralphilosophie. 2. Aufl. Freiburg 93. Bspr. von *Gutberlet, Philos. Jahrb.* 7, 90.

Cathrein: Philosophia moralis in usum scholarum. Freiburg 93. Bspr. v. *Falja, Divus Thomas* 5, 126.

Courmont: Le cervelet et ses fonctions. Paris 91. Bspr. v. *Preyer, Ztschr. f. Philos.* 103, 171.

Dewaule: Condillac et la psychologie anglaise contemporaine. Paris 92. Bspr. v. *Dessoir, Ztschr. f. Philos.* 103, 337.

Diez: Theorie der Gefühle. Stuttgart 92. Bspr. v. *Pfeifer, Philos. Jahrb.* 7, 90.

Domet de Vorges: La perception et la psychologie thomiste. Paris 92. Bspr. v. *Schmitt, Philos. Jahrb.* 7, 86.

Düboc: Grundrifs einer einheitlichen Trieblehre vom Standpunkte des Determinismus. Leipzig 92. Bspr. v. *Dessoir, Zeitschr. f. Philos.* 103, 336.

Elser: Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes. Münster 93. Bspr. v. *Knauer, Öst. Litt.* 2, 678.

Erdmann: Logik. Erster Band: Logische Elementarlehre. Halle 92. Bspr. v. *Groos, Ztschr. f. Philos.* 103, 162.

Erhardt: Der Satz vom Grunde als Princip des Schliefsens (vgl. VII, 508 a. a. O.). Bspr. v. *Groos, Ztschr. f. Philos.* 103, 333.

Fell: Die Unsterblichkeit der Seele (vgl. VIII, 383 a. a. O.). Bspr. v. *Schmitt, Philos. Jahrb.* 7, 89.

Giesswein: Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft (vgl. VIII, 255 a. a. O.). Bspr. v. *Gutberlet, Philos. Jahrb.* 7, 77.

Gutberlet: Ethik und Religion (vgl. VIII, 383). Bspr. v. *Cathrein, Stimm. aus M.-L.* 45, 389.

Gutberlet: Die Willensfreiheit und ihre Gegner (vgl. VIII, 383). Bspr. v. *Cathrein, Stimm. aus M.-L.* 45, 383.

Husserl: Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen. Leipzig 91. Bspr. v. *Frege, Ztschr. f. Philos.* 103, 313.

Kiefl: Pierre Gassendis Erkenntnistheorie und seine Stellung zum Materialismus. Bspr. v. *Bach, Litt. Rundschau* 19, 238.

Kranich: Über die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Güter der übernatürlichen Ordnung. Paderborn 92. Bspr. v. *Schmid, Öst. Litt.* 2, 676. v. *Gruber, Augustinus* X, 89.

Kurella: Naturgeschichte des Verbrechers. Stuttgart 93. Bspr. v. *Gutberlet, Philos. Jahrb.* 7, 84.

Lauczizky: Lehrbuch der Logik zum Gebrauche an Gymnasien. Wien 90. Bspr. v. *Groos, Ztschr. f. Philos.* 103, 170.

Oertel: Der Konservatismus als Weltanschauung. Leipzig 93. Bspr. v. *Fr. v. Weichs, Öst. Litt.* 2, 710.

Offner: Über die Grundformen der Vorstellungsverbindung. Marburg 92. Bspr. v. *Gutberlet, Philos. Jahrb.* 7, 84.

Reinhold: Die Lehre von der örtlichen Gegenwart Christi in der Eucharistie beim hl. Thomas von Aquin. Wien 93. Bspr. v. *Gruber, Augustinus* X, 90.

Richet: Experimentelle Studien auf dem Gebiete der Gedankenübertragung und des sogen. Hellsehens. Stuttgart 91. Bspr. v. *Preyer, Ztschr. f. Philos.* 103, 173.

Steinthal: Zu Bibel und Religionsphilosophie. Berlin 90. Bspr. v. *Deussen, Zeitschr. f. Philos.* 103, 292.

Temming: Beitrag zur Darstellung und Kritik der moralischen Bildungslehre Kants. Braunschweig 92. Bspr. v. *Ludewig, Öst. Litt.* 2, 646.

Ulrich: System der formalen und realen Logik. Berlin 92. Bspr. v. *Kiefl, Philos. Jahrb.* 7, 81.

Wendt: Die Seele des Weibes. Versuch einer Frauenpsychologie. Korneuburg 92. Bspr. v. *Rösler, Öst. Litt.* 2, 614.

Wörter: Die Geistesentwicklung des hl. Aur. Augustinus (vgl. VIII, 127 a. a. O.). Bspr. v. *Schmitt, Philos. Jahrb.* 7, 94.

STVDIO ET VERECVNDIA VERI

VIII. BAND.

4. HEFT.

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE.

HERAUSGEGEBEN UNTER MITWIRKUNG VON FACHGELEHRTEN VON

DR. ERNST COMMER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU.

PADERBORN.
DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGH.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN MÜNSTER, OSNABRÜCK UND MAINZ.
1894.

INHALT.

Das **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie** erscheint in vierteljährlichen Heften von 8 Bogen Lex. 8°. Preis für den Band von 4 Heften 9 Mark.

Abonnements übernehmen alle Buchhandlungen.

Bei der Redaktion sind folgende Schriften eingegangen:

L. Busse: Streifzüge durch die japan. ethische Litteratur der Gegenwart. 92.
S. de Crescenzo: Saggio di una scala normale del pensiero astratto secondo la risultante di'due fattori. Napoli, D'Auria 93.
R. Eisler: Der psychophysische Parallelismus. Leipzig, Friedrich.
F. von Feldegg: Das Verhältnis der Philosophie zur empirischen Wissenschaft von der Natur. Wien, Hölder 94.
C. Frick: Ontologia sive Metaphysica generalis. In usum scholarum. Friburgi, Herder 94.
H. Haan: Philosophia naturalis. In usum scholarum. Friburgi, Herder 94.
J. Hontheim: Institutiones Theodiceae. Friburgi, Herder 93.
Graf A. Keyserling: Einige Worte über Raum und Zeit. Stuttgart, Cotta 94.
Nic. Kaufmann: Die Physiognomik des Aristoteles. Luzern, Räber 93.
St. Pawlicki: Leben und Schriften Ernst Renans. Wien, Leo-Gesellschaft 94.
Tilm. Pesch: Seele und Leib als zwei Bestandteile der Menschensubstanz. Vortrag. Fulda, Actiendruckerei 93.
Jos. Rychlak: De Malo. Cracoviae, Anczyc & Co. 93.
Kasimir Twardowski: Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Wien, Hölder. 94.

Zeitschriften.

Annales de Philosophie chrétienne. 29, 2—5. **Augustinus,** 10, 16. 17. 11, 1—2. **Correspondenzblatt für den katholischen Clerus Österreichs.** 12, 22—24. 13, 1—3. **Divus Thomas** 5, 9—10. **Litterarische Rundschau.** 19, 12. 20, 1—3. **Österr. Litteraturblatt.** 3, 1—5. **Philos. Jahrbuch** (Gutberlet). 7, 1. **Revue de Métaphysique et de Morale** 2. 1, 2. **Revue Néo-Scolastique** (Mercier) Nr. 1. **Revue Thomiste** 1, 6. **Stimmen aus Maria Laach.** 45, 5. 46, 1—3. **Zeitschrift für Philosophie u. Pädagogik** (Flügel und Klein) 1, 1. **The Psychological Review** (New-York) Nr. 1. **Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik** 103, 1—2. — **Zeitschrift für exakte Philosophie** 20, 3.

Antiquar. Kataloge.

Carlebach Heidelberg 198 Th. Phil. **Heckenhauer** Tübingen 125 K. Theol. **Krebs** Giessen 3 Phil. Päd. **Liebisch** Leipzig 85 Kirchengesch. **Lindner** Strafsburg 18 Th. **Eckard Müller** Halle S. 42 Theol. **Mussoter** Munderkingen 19 Theol. Phil. **Schnurpfeil** Leobschütz 66 Theol. Phil. 67 K. Theol. **Weg** Leipzig 36 Philos.




UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06516 3621

